

Tierische Symbole und Embleme ärztlicher Vigilanz



SFB Vigilanzkulturen – Working Papers

Die Working Papers werden vom Sonderforschungsbereich 1369 Vigilanzkulturen. Transformationen – Räume – Techniken herausgegeben und sind auf der Website des SFB sowie auf der Open Access-Plattform der LMU München abrufbar.

Mit Zusendung des Typoskripts überträgt die Autorin/der Autor dem Sonderforschungsbereich ein nichtexklusives Nutzungsrecht zur dauerhaften Hinterlegung des Dokuments auf der Homepage des SFB 1369 sowie dem Dokumentenserver der LMU. Das Urheberrecht verbleibt bei den AutorInnen. Die Einhaltung von eventuellen Sperrfristen sowie von Urheber- und Verwertungsrechten Dritter obliegt den AutorInnen.

Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in den Working Papers ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format.

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 394775490 – SFB 1369

DOI

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.75410>

Online-ISSN

2699-9242

URL

<https://www.sfb1369.uni-muenchen.de/forschung/publikationen/working-papers/index.html>

Herausgeber

Sonderforschungsbereich 1369
Vigilanzkulturen. Transformationen –
Räume – Techniken
Ludwig-Maximilian-Universität
München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

www.sfb1369.lmu.de
m.heger@lmu.de

Gestaltung

Sofarobotnik. Büro für Gestaltung

Bildnachweise

Cover: ÖNB, 70.C.7 · S. 8, Abb. 1: Martin von Wagner Museum, Inv.-Nr. L159. Photograph: P. Neckermann · S. 11, Abb. 1: BSB München, Path. 439 m#Beibd.1, S. 31, urn:nbn:de:bvb:12-bsb10191204-3 · S. 14, Abb. 1: Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, Med 4221a, Beibd. 2, Emblema · S. 16, Abb. 2: University of Glasgow Library, Archives & Special Collections · S. 16, Abb. 3: ÖNB, *69.E.85.(2) · S. 17, Abb. 4: ÖNB, 70.C.7 · S. 18, Abb. 5: ÖNB, 70.C.7

**Working
Paper
01/2021**

**Tierische Symbole
und Embleme
ärztlicher Vigilanz**

Bilder vor dem Wort – anstatt eines Vorwortes

Videokameras, „Smart-Sensoren“ und andere technische Instrumente zur Potenzierung visueller und akustischer Sinneswahrnehmung gehören zu den gegenwärtigen Symbolen von Wachsamkeit und Vigilanz ebenso wie digitale Tools zum (Self) Tracking und zum (Self) Monitoring. Im vortechnologischen Zeitalter, vor der Erfindung von Mikroskopen und Fernrohren, sind die physiologischen Wahrnehmungen (Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten) mit den jeweiligen Sinnesorganen (Auge, Ohr, Nase, Zunge und Hand) die Instrumente der Wachsamkeit. Es überrascht daher nicht, dass vormoderne Darstellungen der Vigilanz, in Anknüpfung an antike ikonographische und literarische Traditionen, sich an der Tierwelt orientieren.¹ Es sind von Natur aus besonders ‚scharfsinnige‘ Tiere wie Hahn, Gans, Kranich, Hase, Schlange oder Löwe, die als Symbole der *vigilantia* von der Antike bis in die Frühe Neuzeit fungieren und in verschiedensten Emblemen zu finden sind. Wenn also gelehrte Mediziner in ihren Werken solche Embleme in Szene setzen oder sich in ihren Paratexten darauf beziehen, vermitteln sie ihren Lesern so vertraute wie eindeutige Signale, denn in Medizin und Chirurgie gehört die eingeübte Aufmerksamkeit des Arztes (*vigilantia*) zu seinen wichtigsten Eigenschaften. Verbunden mit umsichtiger Klugheit (*prudentia*) erhält die Vigilanz eine vielfache Funktion und wird in unterschiedlichen Handlungsfeldern eingesetzt. In der ärztlichen Praxis, in der es auf die erprobte Erfahrung (*experientia*) ankommt, soll sie Patienten vor den Gefahren eines nachlässigen Umgangs mit dem wertvollen Gut der Gesundheit schützen. Als übergeordnetes Ziel der professionell und höchst verantwortlich ausgeübten Vigilanz steht der gute Ruf der Ärzteschaft. Aber auch im wissenschaftlichen Kontext ist aufmerksames Beobachten, bei dem systematisch Wichtiges von Unwichtigem unterschieden wird, essentiell. Diese epistemische Vigilanz ist grundlegend, um Erkenntnisse zu gewinnen, zu dokumentieren und weiterzugegeben. Wie zentral die Rolle dieser hoch geschätzten Haltung im Selbstbild frühneuzeitlicher Mediziner ist, zeigen neben den schriftlichen Quellen auch Porträts und Frontispize.²

In einem Workshop des Teilprojekts C02 „Vigilanz als Ideal, Strategie und Methode in der medizinischen Kultur der Vormoderne“, der im Dezember 2019 stattfand, sind wir auf die Suche nach Entwicklungslinien der Vigilanzsymbolik in der vormodernen Medizin samt ihren möglichen antiken Vorbildern gegangen. Unseren Ausgangspunkt bildete der alerte Hahn, der eng mit dem Werk des deutschen Chirurgen Wilhelm Fabry von Hilden (1560–1634) verbunden ist. Überlegungen und Vergleiche zur Metaphorik der Wachsamkeit in der vormodernen Medizin und in ihrer starken Hinwendung zur Antike standen im Fokus des interdisziplinären Austausches von Vertreter*innen von Medizin-, Philosophie-, Kunstgeschichte und Altphilologie. Zu den im Workshop und in den hier gesammelten Beiträgen gemeinsam diskutierten Themen gehören das Verhältnis der (Äskulap-)Schlange und des Hahns als weiteres Tiersymbol des Arztes bis hin zur Rolle des antiken Motivs der Hahn-Opfer an Asklepios nach erfolgreicher Genesung.

Die berühmten und schleierhaften letzten Worte des sterbenden Sokrates (Plat. *Phaid.* 118a) – „Dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig, Kriton, sagte er, opfert ihm den und säumt darin nicht!“ – stehen im Zentrum des Beitrages von Bernadette Banaszekiewicz, in dem sie eine Linie von Asklepios zu Apollon zieht: Die Phase, in der Sokrates unter einem Tuch wie ein Schlafender liegt, bevor er sich noch einmal zu seinen letzten Worten aufrichtet, wird von ihr als Verweis auf den Inkubationsschlaf in den Asklepiosheiligtümern gedeutet. Dabei handelt es sich um einen Schlaf, in dem der Träumende eine Vision seines Heilmittels erwartet. Die Visionen, die Sokrates während seines Lebens erhält, enthalten im Gegensatz dazu jedoch keinen Hinweis auf ein Heilmittel (gegen eine Krankheit), sondern feuern ihn, wie er selbst im Dialog sagt, zu einer spezifischen Praxis an: der *philosophia* bzw. der *mousikē*. Sokrates handelt als Diener im Gefolge Apollons. So gelingt es ihm, von Wohlklang umgeben zu sterben. Banaszekiewicz’ sensible Textermeneutik offenbart das Zusammenspiel von Stille (Phase des Traums und des Schlafes) und gesprochenem Wort (die letzte Aussage), vom langsam sterbenden Körper durch die Wirkung des Schierlings und der bevorstehenden Reise der Seele. Der Hahn, der dem Asklepios geopfert werden soll, weist zum Schluss auf den Heilgott als Wiedererwecker vom Tod hin.

1 Vgl. die spätantiken Werke *Physiologus* und *Hieroglyphica* sowie (in Anknüpfung daran) bspw. Alciato 1546; Camerarius 1605; Cartari 1556; Conti 1584; Giraldi 1548; Junius 1565; Ripa 1603; Sambucus 1564; Valeriano Bolzanio 1575.

2 Vgl. Eckart 1979; Stolberg 2015, bes. 35–40, 51–55.

Im Zentrum von Felix Seiberts Beitrag steht das Emblem *Medici Icon* (Bildnis/Vorbild des Arztes) aus der Sammlung des niederländischen Arztes und Humanisten Hadrianus Junius (1511–1575). Die Darstellung zeigt Asklepios mit mehreren Attributen der Wachsamkeit – darunter Hahn, Schlange, Hund, Lorbeerkranz, Zepter und ein Holzstab mit zahlreichen Knoten. Seibert geht auf die Spur der Vielzahl literarischer und ikonographischer Vorlagen von der Antike bis in die zeitgenössische Mythographie und Emblematis, die in die Abbildung hineinfließen. Die gründliche Text-Bild-Analyse ermöglicht es, das Emblem als gelehrtes Spiel und programmatisches Instrument zugleich zu interpretieren. Diese Darstellung steht jedoch nicht isoliert da. Eine Reihe weiterer medizinisch-ärztlicher Embleme belegt, dass Vigilanz in der Frühen Neuzeit als prominenteste Tugend des Arztes und Motiv der Selbststilisierung mit ihren spezifischen Attributen und animalischen Symbolen visualisiert und thematisiert wird.

Der dritte Beitrag von Katharina-Luise Förg und Mariacarla Gadebusch Bondio ist der Symbolik ärztlicher Vigilanz gewidmet. Das Ideal des aufmerksamen, in jeder Situation alerten Chirurgen ist im Gesamtwerk und in der Selbstdarstellung des Wundarztes Wilhelm Fabry höchst programmatisch. *Prudentia* und *vigilantia* gehören zu den Eigenschaften, die sowohl in der chirurgischen Praxis als auch in der wissenschaftlichen Arbeit gezielt eingesetzt werden sollen, denn die Folgen deren Vernachlässigung können für den Patienten und den Arzt gravierend sein. Wilhelm Fabry betont immer wieder die Rolle dieser Eigenschaften im Leben eines Mediziners, der sich seines Berufsethos und seiner Verantwortung gegenüber sich selbst, den Patienten und den Kollegen bewusst ist. Daraus ergibt sich eine multimedial durchdachte Vigilanz-Programmatik, die mit der eigenen Selbststilisierung einhergeht. Letztere spiegelt sich in Fabrys bereits früh entwickeltem Emblem

wider, für dessen Motive er eine Schlange, einen Hahn, eine Perle sowie einen knorrigen Ast wählte. Antike Symbole werden hier mit religiös-christlichen kombiniert. In einem raffinierten Spiel von intratextuellen Verweisen und Bezügen, die Titelblätter sowie Autorenporträts mit den Paratexten und einigen exemplarischen Fallbeschreibungen und besprechungen miteinander verknüpfen, entwickelt Fabry seine ethisch und epistemisch begründete Rhetorik der Vigilanz. Die Traditionen, auf die er sich wie andere zeitgenössische Mediziner stützt, gehen weit zurück, lassen sich aber mühelos adaptieren und mit neuen, mitunter brisanten Fragen – etwa nach der Bedeutung anatomischen Wissens für Chirurgen – gut verzahnen.

Die drei Fallstudien zeigen, dass die Vigilanz-Symbolik auf antiken, mythisch geprägten Traditionen fußt, deren Kraft unter anderem in ihrer Adaptierbarkeit zu liegen scheint. Für die Erhaltung des Lebens in einer herausfordernden Umwelt ist die Wachsamkeit eine für Tier und Mensch essentielle Eigenschaft. Doch die organisch-physiologische Vigilanz-Ausstattung des Menschen ist der tierischen weit unterlegen. Tier-Embleme der Wachsamkeit stehen für potenzierte Sinneswahrnehmungen und für die Überwindung physiologischer Grenzen, etwa das löwenhafte Wachen während des Schlafens. Die sich im Laufe von Jahrhunderten in wenigen Emblemen kondensierte Symbolik erfährt im medizinischen Kontext eine besondere Bedeutung. Da, wo es um die Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit geht, und schließlich um das Abwenden des Todes, ist der Arzt zum höchsten Alertsein verpflichtet. In der Selbstdarstellung des frühneuzeitlichen Chirurgen Fabry werden Attribute des antiken Heilgottes und mythischen Arztes Asklepios mit neuen Elementen kombiniert und in dem Motto *Ex vigili Medici prudentia sanitas* auf den Punkt gebracht.

Asklepios und der Hahn im platonischen Phaidon

Nachdem Sokrates den Schierlingsbecher getrunken hat, so erzählt es Phaidon seinem Gesprächspartner Echekrates,¹ geht er noch ein wenig hin und her und legt sich dann, als seine Beine schwer werden, auf eine Liege, Plat. *Phaid.* 117 e 3–5. In diesem Moment sind seine Angehörigen bereits verabschiedet,² und Sokrates ist nur noch von Kriton und seinen philosophischen Freunden umgeben³ sowie von den Zuständigen der Elf, einer Athener Exekutive, verantwortlich für den Strafvollzug.⁴ Alle Anwesenden sind stark betroffen und von einer seltsamen Gefühlsmischung erfasst, *Phaid.* 59 a 5–9. Sokrates' Freunde fürchten sich davor, ihren väterlichen Ratgeber zu verlieren (ὥσπερ πατὴρ στερηθέντες),⁵ ihren Meister in der Stärkung der Zuversicht.⁶ Den größten Teil seines letzten Tages auf Erden unternimmt Sokrates jedoch, so berichtet es der platonische Dialog, genau dies: Er bestärkt seine Freunde darin, dass der Philosoph den Tod als Reise auffassen dürfe, als Weg der Seele zu höheren Segnungen, als er bislang kenne, da sie fortan befreit und losgelöst vom Körper agieren werde.⁷

Die Wirksamkeit des Schierlings überprüft der Athener Zuständige anhand der Empfindungsfähigkeit der Beine: Als die Sonne an jenem Tag untergeht, kommt er mit dem Becher zu den im Gefängnis Versammelten und unterrichtet sie darüber, dass die betäubende Wirkung des Giftes von den Füßen

her bis zum Herz aufsteige.⁸ Sokrates trinkt, geht umher und legt sich dann auf eine Liege. Die betroffene Stille, die unter allen Anwesenden entsteht, nachdem er sich hingelegt und bis über den Kopf bedeckt hat,⁹ unterbricht er plötzlich selbst: Er schlägt das Tuch zurück, richtet sich auf und wendet sich an seine Freunde: ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμυλήσετε, *Phaid.* 118 a 7–8, „dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig, Kriton, sagte er, opfert ihm den und säumt darin nicht“. Als Kriton ihm dies zusichert, legt Sokrates sich wieder hin, bedeckt sich und stirbt.¹⁰ Sein Tod – dieser Eindruck drängt sich auf – tritt genau zu dem Zeitpunkt ein, als die Freunde weitere Worte ihres Meisters erwarten.¹¹

Und während Phaidons Gesprächspartner auf diese Darstellung hin nicht etwa bestürzt fragt: Wie? Das waren seine letzten Worte! – stehen die europäischen Philosophen in Verwunderung und fragen: Waren dies tatsächlich seine *ultima verba*?¹²

Der nachfolgende Beitrag möchte zur Klärung dieser Frage beitragen. Er untersucht die Bedeutung des Hahnes, ferner Heilungsritus und -opfer des Asklepios und die Träume des Sokrates. Es wird dabei die These vertreten, dass die Träume, über die Sokrates berichtet,¹³ in Relation zur Stille vor seinem Tod stehen: Diese Phase, in der er wie ein Schlafender liegt,¹⁴ wird mit dem Heilschlaf in den Inkubationshallen der Asklepiosheiligtümer in Zusammenhang gebracht.

Die Erläuterungen fußen auf zwei Prämissen, erstens, dass beides, Gespräch und Handlung, eigenständige Interpreta-

¹ Ich folge der Darstellung des platonischen Dialoges *Phaidon*; der griechische Text folgt der Oxford-Ausgabe 1900–1907, Vol. I, rec. John Burnet, übers. durch die Verf. Zu den Dialogpartnern Phaidon und Echekrates vgl. Frede 1999, 2f. und Ebert 2004, 105–109. Phaidon ist einer der Augenzeugen im Gefängnis, Plat. *Phaid.* 57 a 1–4.

² Plat. *Phaid.* 116 a 8 bis b 5.

³ In Plat. *Phaid.* 59 b 6 bis c 6 werden namentlich folgende Männer aufgezählt: Apollodoros, Kritoboulos, Hermogenes, Epigenes, Aischines, Antisthenes, Ktesippos aus Paiania, Menexenos, ferner Simmias und Kebes, Phaidondes, Eukleides aus Megara und Terpsion.

⁴ Vgl. Plat. *Phaid.* 59 e 3ff.; 63 d 6 bis e 2; 117 a 6ff. Die Namen der im Gefängnis und für das Gift Zuständigen werden im Dialog nicht genannt.

⁵ Plat. *Phaid.* 116 a 6–7: [...] ὥσπερ πατὴρ στερηθέντες διάξειν ὄρφανοὶ τὸν ἔπειτα βίον. Wir fühlten uns „wie Kinder, die, ihres Vaters beraubt, den Rest ihres Lebens als Waisen führen müssen“.

⁶ Plat. *Phaid.* 78 a 1–2: πόθεν οὖν [...] τῶν τοιούτων ἀγαθὸν ἐπωδὸν ληψόμεθα, ἐπειδὴ σὺ, ἔφη, ἡμᾶς ἀπολείπεις; „Wo aber sollen wir denn [...] einen derartig fähigen Beschwörer (Besinger) für uns zu fassen kriegen, nachdem du uns verlassen hast?“

⁷ Vgl. Plat. *Phaid.* 61 d 10 bis e 4; 62 b 2–6; 63 b 4 bis c 7; 64 c 4 bis 69 e 3; 84 d 9 bis 85 b 9 u. ö., z. B. Plat. *Phaid.* 115 d 3–4: [...] οὐκέτι ὑμῖν παραμένω, ἀλλ' οἰχίσσομαι ἀπὸν εἰς μακάρων δὴ τινὰς εὐδαιμονίας [...], „zu diesem Zeitpunkt werde ich nicht mehr bei euch sein, sondern schon fort und auf der Reise zu den Seligkeiten der wahrhaft Seligen“.

⁸ Plat. *Phaid.* 117 a 11 bis b 2 und 117 e 4 bis 118 a 4. Zum fehlenden Pathos und der Detailfreudigkeit des Berichtes in medizinischer Hinsicht vgl. Most 1993, 96–111, hier 97; Frede 1999, 168f. und Ebert 2004, 455–57.

⁹ Plat. *Phaid.* 118 a 5–6.

¹⁰ Die Sterbeszene ist im platonischen Dialog sehr knapp geschildert, sie umfasst nur wenige Zeilen, Plat. *Phaid.* 118 a 8–14. Bevor der Leser sich noch sammeln kann, hat Sokrates das Gift bereits getrunken. Für eine knappe Erläuterung der elf griechischen Wörter des Zitats vgl. Ricciardone 2019, 267–293, hier 269f.

¹¹ Man sehe Kritons Reaktion auf Sokrates' letzte Worte, er ermuntert seinen Freund, ihnen doch noch etwas Bedeutungsvolles zu sagen, Plat. *Phaid.* 118 a 9–10.

¹² Zu den Argumenten, die dafür sprechen, dass Platon sich in der Gestaltung des Sterbetages mit Wahrscheinlichkeit an den realen Verlauf, wie er von den Zeugen in Athen erzählt wurde, gehalten hat, vgl. Ebert 2004, 101f.; Bloch 2002, 255–278; Frede 1999, 7f.; Most 1993, 96–111, hier 97–99 (inkl. antiker Quellen) und Baron 1975, 268–269.

¹³ Plat. *Phaid.* 60 e 1 bis 61 b 7.

¹⁴ Plat. *Phaid.* 117 e 5.

mente des Dialoges darstellen,¹⁵ und zweitens, dass der Dialog das Gelingen von Sokrates' zweiter Apologie¹⁶ beweisen möchte. Für die Interpretation wird vom Schluss des Dialoges ausgegangen. Tatsächlich gelingt es Sokrates, seine Freunde vom Weinen abzuhalten. Er stärkt sie in der Überzeugung, dass es sich beim Tod des Philosophen um ein Ereignis handelt, das weder Furcht noch Kummer auslösen sollte:¹⁷ Sokrates begegnet dem Tod aufgrund seiner lebenslangen philosophischen Praxis ohne Besorgnis.¹⁸

Hahn und Schwan

Huhn und Ei als tägliche Nahrungsmittel sind den Athenern zu Lebzeiten Sokrates' wahrscheinlich noch unbekannt.¹⁹ Hähne werden zum Geschenk gemacht, um Zuneigung auszudrücken.²⁰ Man hält Hühnerrassen, die einen herrlichen Goldglanz im Halsgefieder haben.²¹ Hahnenkampf ist ein beliebter Zeitvertreib.²² Die frühen Bezeichnungen *ornis Persikos*

(ὄρνις Περσικός) oder *Medos* (Μῆδος) verweisen auf einen Kulturtransfer durch die Perser, denen der Hahn nicht nur den Morgen verkündet. Vielmehr besitzt er Kräfte gegen die Dämonen der Finsternis.²³ Dazu passt, dass man die spätere Bezeichnung *alektor* (ἀλέκτωρ) oder *alektryon* (ἀλεκτρυών) sowohl auf *alexo* (ἀλέξω), „abwehren“ beziehen kann als auch auf *alektros* (ἀλεκτρος), was „ohne Schlaf“ bedeutet. Ferner liegt auch der Bezug auf *elektron* (ἤλεκτρον), „Bernstein“, nahe, womit sowohl die Farbe des Gefieders gemeint sein könnte, als auch der Umstand, dass sich im Magen der Hähne *alectoriae* befinden, Gastrolithen, die Ähnlichkeit in Form, Konsistenz und Größe mit Bernsteinen besitzen.²⁴

Der Hahn ist somit Symbol des Lichtes, der Sonne und des Tages. Er kündigt die Veränderungen des Himmels(lichtes)²⁵ und weckt aus dem Schlaf. Darüber hinaus schützt er vor den Mächten der Finsternis²⁶ und vor unerwünschten Begegnungen mit den Seelen Verstorbener.²⁷

Den überlieferten Listen von Opfer- und Kultvorschriften in griechischen Asklepiosheiligtümern kann man entnehmen, dass sowohl Asklepios als auch Apollon Hähne geopfert wurden, dazu Gerste, Weizen und Wein.²⁸ Genannt werden in den Listen allerdings zunächst einmal Rinder; Hähne nur additional. Marksches und andere gehen daher davon aus, dass der Hahn das geeignete Opfertier für Privatpersonen darstellt.²⁹ Der von Sokrates gewünschte Opferhahn in *Phaid.* 118 a 8 passt somit zum historisch nachweisbaren Kult des Asklepios.³⁰

Kriton, der von Sokrates angesprochene Freund, reagiert nun auf dessen Bitte („dem Asklepios sind wir einen Hahn

15 Die Fragen, die Echekrates Phaidon zu Beginn stellt, können zunächst glauben machen, das Anliegen des Dialoges wäre die Übermittlung der letzten Worte des Sokrates. Τί οὖν δὴ ἔστιν ἅπαντα εἶπεν ὁ ἀνὴρ πρὸ τοῦ θανάτου; doch schon ab Plat. *Phaid.* 57 a 5 wird differenziert: Die Handlung wird als eigenes Regime hervorgehoben, 58 c 6–7: τί ἦν τὰ λεχθέντα καὶ πραχθέντα; gleichfalls zeigt die narrative Struktur des Dialoges die performative Ebene als bedeutsam an; vgl. Casertano 2018, 17–27; De Sanctis 2016, 119–135; Halliwell 2009, 15–41; Rowe 2008, 96–121; Blößner 1998, 189–201. Es ist das Verhalten des Meisters, das die im Gefängnis Anwesenden und den Leser überzeugt.

16 Sokrates bittet die im Gefängnis Anwesenden mehrfach, ihr Gespräch als Wiederholung seiner misslungenen Verteidigung zu betrachten: Wenn er in dieser zweiten Apologie gewinne, hebe er den Misserfolg der ersten auf: φέρε δὴ, ἢ δ' ὅς, πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογησασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς, Plat. *Phaid.* 63 b 4–5, „so lasst mich denn versuchen, mich vor euch mit größerer Überzeugungsfähigkeit zu verteidigen, als vor den Richtern“. Vgl. auch 63 b 1–2: οἶμαι γὰρ ὑμᾶς λέγειν ὅτι χρή με πρὸς ταῦτα ἀπολογησασθαι ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ. „Ich gehe davon aus, dass ihr sagen werdet, dass ich mich notwendigerweise hierzu wie im Gerichtssaal verteidigen solle.“ Zur Idee der zweiten Verteidigung vgl. auch Frede 1999, 1 und 15.

17 Sokrates sucht das Gelingen seines Überzeugens (*peithein*) in der zweiten Apologie zu steigern. Als Mittel seines Überzeugens müssen die folgenden vier gelten: *logos* (λόγος), *mythos* (μῦθος), *epode* (ἐπωδή) und *praxis* (πρᾶξις).

18 Der Philosoph geht von der Unsterblichkeit der Seele aus; ein Leben lang löst er sie vom Körper ab. Diese Überzeugung wird von den Anwesenden im Konsens bestätigt, Plat. *Phaid.* 64 e 8 bis 65 a 2. Dass die Seele weiter bestehe und beim Tod auf dem Weg in ein Jenseits sei, wird im Dialog immer wieder gesagt, vgl. Anm. 7. Zum Begriff der Unsterblichkeit vgl. Frede 1999, 141f., zu den Unsterblichkeitsbeweisen 34–76 und 134–151.

19 Bei Homer und Hesiod kommt der Hahn nicht vor (auch nicht im Alten Testament); das Huhn als Nahrungsmittel erhält erst in der römischen Agrarliteratur einen wichtigen Platz; vgl. Grabow 2015, 3–17; Benedum 1990, 210–227, hier 210f.; Orth 1913, Sp. 2519–2536, hier Sp. 2522, und Hünemörder 1998, Sp. 749–751.

20 Es gibt viele Vasenabbildungen, bei denen der Hahn dem Eromenos dargeboten wird, vgl. Grabow 2016, 871–876; dies. 2015, 54–57; Koch-Harnack 1983, 96–104 und Reinsberg 1989, 24–27; häufig sind gleichfalls Hähne auf athenischen Preisamphoren, wo sie auf einer Säule sitzen, vgl. Grabow 2015, 63–66; Bentz 1998 und Orth 1913, Sp. 2519–2536, hier Sp. 2522f. sowie 2530–2532. In der griechischen Keramik des 6. und 5. Jahrhunderts sind Hahnabbildungen in Kombination mit folgenden Gottheiten häufig: Eros, Ares, Athene, Hermes, Herakles.

21 Beliebt ist auch die tanagraische Sorte, die ein vollständig schwarzes Gefieder besitzt. Diese Sorte wird chthonischen Gottheiten geopfert, vgl. Plin. *Nat. hist.* X, 156; vgl. Orth 1913, Sp. 2519–2536, hier Sp. 2524.

22 Der Hahn ist den Griechen ein Symbol der Tapferkeit und Vitalität, vgl. Griesbach 2016, 199–204; Grabow 2015, 51–61; Hoffmann 1974, 195–220; Dumont 1988, 33–44 und Reinsberg 1989, 170–178. Aelian überliefert eine Anekdote zur Schlacht von Salamis: Themistokles habe den Blick der

Männer zuvor auf zwei erbittert kämpfende Hähne gelenkt, um ihre Tapferkeit zu stärken; vgl. Ael. *Var. hist.* II, 28. Dieses Ereignis soll nach Aelian in Athen jährlich durch Hahnenkämpfe im Dionysostheater in Erinnerung gebracht worden sein, vgl. Orth 1913, Sp. 2519–2536, hier Sp. 2529f.

23 In gewisser Weise könnte man sagen, dass der Hahn als ‚Trennmittel‘ zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis gilt. In der persischen Mythologie ist es der Lichtgott, der den Hahn weckt, der wiederum mit seinem Krähen die Daēvas vertreibt, Geister der Finsternis. Der Hahn kämpft ferner gemeinsam mit dem Hund gegen Drusch. Auch in der griechischen Mythologie gehört der Hund – wie die Schlange – zu Asklepios' heiligen Tieren; vgl. Grabow 2015, 32–44; Benedum 1990, 210–227, hier 214, und Orth 1913, Sp. 2519–2536, hier Sp. 2521.

24 Ferdinand Orth verweist ferner auf die Hühner-Spezies *Gallus sonneratii*, die am Hals gelbliche, Bernstein ähnliche Horngebilde trägt, vgl. Orth 1913, Sp. 2519–2536, hier Sp. 2523. Es ist interessant zu wissen, dass für einige griechische Olympiasieger überliefert ist (z. B. für Milon, 6. Jh. v. Chr.), dass sie *alectoriae* als Amulett benutzten, sowohl zur Stärkung ihrer Kräfte als auch zur Abwehr von Verletzungen (vgl. Plin. *Nat. hist.* 37, 144).

25 Zum Hahn als Regenverkünder vgl. Riede 2009.

26 Zur magischen Nutzung der Kräfte des Hahnes vgl. Grabow 2015, 58–62 und 67–71; Orth 1913, Sp. 2519–2536, hier Sp. 2532f.

27 Nicht nur in Persien und Karien, auch in Griechenland besitzt der Hahn apotropäischen Charakter, wie den Abbildungen auf Schilden entnommen werden kann, vgl. Orth 1913, Sp. 2519–2536, hier Sp. 2532f.

28 Vgl. Riethmüller 2005, 376f.; Marksches 2005, 187–216, hier 188–192 (jeweils mit Verweisen auf weitere Untersuchungen). Einschlägig ist eine Inschrift mit Opfervorschriften für Opfer an Apollon Maleatas und Asklepios in zwei Bruchstücken (IG IV 2 I, Nr. 40 f., p. 5 = Sokolowski 1969, Nr. 60), datiert um 400 v. Chr. Zu den Inschriften in Pergamon vgl. Habicht und Wörle 1969, bes. 171–186.

29 Marksches 2005, 187–216, hier 191f. mit Anm. 12 (vgl. Herodas 4, 11–18; Libanius Orat. 34, 36); vgl. Most 1993, 96–111, hier 109 mit Anm. 78. Zum Hahn als Opfertier vgl. ferner Willburger 2013, 737–746, hier 744 mit Anm. 24 (mit Literaturangaben zur Frage, ob der Hahn eher als Opfertier oder als Nutzfleisch gehalten wurde) und Fischer 1998, 327–361, hier 333.

30 Zum Hahn in der Antike vgl. ferner Griesbach 2016, 199–204; Grabow 2015; Dumont 1988, 33–44; Schweizer 1961; Scott 1957; Gandert 1953, 69–81; Edelstein/Edelstein 1998 (or. 1945); Mischkowski 1917.



Abb. 1 Antithetisch angeordnete Hähne mit Schlangen.
Vasenbild des Inschriften-Malers, chalkidischer schwarzfiguriger Krater,
ca. 540 v. Chr.

schuldig, Kriton [...]“ in einer Weise, die volles Verstehen des Zusammenhanges suggeriert: ἀλλὰ ταῦτα, ἔφη, ἔσται, ὁ Κρίτων· ἀλλ’ ὅρα εἴ τι ἄλλο λέγεις, *Phaid.* 118 a 9–10, „das soll [zu deiner Zufriedenheit] geschehen [Sokrates, natürlich]!, so antwortete Kriton. Doch jetzt sieh zu, was du noch sagen willst“, so antwortet er dem Sterbenden. Er fragt nicht nach, um welche Sache es denn gehe, oder signalisiert Unverständnis. Nein, er versichert dem Freund, dessen Wunsch gern zu erfüllen. Da nichts problematisiert wird an dieser Stelle, geht der Rezipient von einem vorausgegangenen Ereignis aus, das keinen Eingang in Phaidons Bericht gefunden hat.

Für einen philosophisch gebildeten Leser drängt sich dadurch eine Parallele zu Heraklit auf, dem Dunklen, Unverstandenen.³¹ Ganz ähnlich scheint Platon einen Sokrates in der Todesstunde zu präsentieren, der nicht nur in seinen Worten, sondern auch in seinem Verhalten für einen Außenstehenden nur schwer, wenn nicht unverständlich ist – doch gerade dadurch eine ungeheure Anziehungskraft besitzt. Es ist anzunehmen, dass Sokrates’ letzte Worte zwar für die im Gefängnis Versammelten klar sind; Uneingeweihte wie Echekrates sie aber – zumindest zunächst – nicht verstehen können.

Auf einer symbolischen Ebene verweist der Hahn mit seiner Sonnensymbolik auf das Erwachen, auf das Beenden des Schlafes. Da Schlaf und Tod im frühen griechischen Denken eine hohe Ähnlichkeit aufweisen,³² liegt es nahe, anzuneh-

men, dass der Hahn Sokrates wie vom Schlaf vom Tod erwecken solle. Diese Interpretation liegt umso näher, als er, kurz bevor er zum Hahnesopfer auffordert, wie schlafend liegt,³³ und das heißt also: wie tot. Mit den vielen Verweisen im Verlaufe des Dialoges, dass er annehme, die Seele begeben sich nach dem Tod des Körpers auf eine Reise,³⁴ drängt sich dem Leser die Vorstellung auf, dass sie sich wie im Diesseits (nach einem Schlaf) auch im Jenseits erheben werde. So wie Sokrates sich nach der Phase, in der er wie tot, regungslos und bedeckt daliegt, erhebt, wird sich die Seele im Jenseits von ihrer Bedeckung, dem Körper, lösen und erheben.

Über diese naheliegenden Bezüge hinaus ist schließlich wichtig, die Parallele zwischen Hahn und Schwan zu beobachten: Sokrates eröffnet das Gespräch mit der Begründung, warum er in den vergangenen Tagen gedichtet habe. Er habe sich Apollon, dem Gott, der die Tage des Aufschubs verursachte, erkenntlich zeigen, ihn ehren wollen, so antwortet er. Er sehe sich als dessen Diener an.³⁵ Wie dessen heiliger Vogel, der Schwan, so singe auch er am schönsten, wenn es zum Tode gehe.³⁶ Und dass Freude, *hedone* (ἡδονή), und nicht Trauer, *lype* (λύπη), angesichts des Todes ausgedrückt werde, sei vollkommen angebracht, weil die Seele im Tode Besseres als bislang erlebe, so Sokrates, denn sie gelange zu besseren Göttern und Menschen.³⁷

Während der Schwan derjenige Vogel ist, der mit seinem Gesang für das Sterben steht (bzw. in der Einheit Tod-Schlaf für das Einschlafen), symbolisiert der Hahn mit seinem Krähen Sonnenaufgang und Leben (bzw. in der Einheit Tod-Schlaf: das Erwachen). Auf dieser symbolischen Ebene erscheint der Hahn als Ehrung³⁸ desjenigen Gottes, der für ein Erwecken der Seele im Jenseits steht: Asklepios.³⁹

Wie bedeutsam die Ebene des Klanges im Dialog *Phaidon* ist, ist auch daran zu erkennen, dass es Sokrates ein unbedingtes Anliegen ist, von guten Klängen umgeben zu sterben, *euphemia* (ἐν εὐφημίᾳ). Dieses Thema bildet eine Klammer des

³³ Vgl. Plat. *Phaid.* 117 e 5: κατεκλίνην ὕπτιος [...]. Weiter dazu S. 9.

³⁴ Zur Reise der Seele vgl. Anm. 7.

³⁵ Vgl. Plat. *Phaid.* 85 b 4–5: ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ [...].

³⁶ Mit dieser Bemerkung zielt Sokrates auf die übliche Einschätzung, wonach die Dichtung die schönere, die höhere Form der *mousike* ist. Nach seiner persönlichen Einschätzung hat er sich freilich der „größeren“ Form der *mousike* gewidmet, der Philosophie, vgl. Plat. *Phaid.* 61 a 3–4: [...] ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος.

³⁷ Plat. *Phaid.* 63 b 5 bis c 7.

³⁸ Im Gegensatz zu der hier gebotenen Interpretation verstehen viele Forscher das Asklepiosopfer als Dankopfer, als Dank für die Ablösung der Seele vom Körper bzw. der Heilung vom Körperleben. Systematisierende Nachweise (inkl. antiker Autoren) bei Ricciardone 2019, 267–293, hier 267–273, und Most 1993, 96–111, hier 99–105. Most geht davon aus, dass Sokrates für die Heilung Platons danke, vgl. Most 1993, 106–111. Eine kritische Betrachtung dieser Idee bei Ebert 2004, 459. Für Crooks 1998, 117–125, und für Ricciardone 2019, 267–293 (mit Bezug auf den Plural der eingesetzten Verbformen), betrifft die Heilung die gesamte Gruppe der im Gefängnis Anwesenden. Sie seien von der Gefahr der Misologie geheilt; für Dorothea Frede geht es um die Abwendung der Todesfurcht überhaupt, vgl. Frede 1999, 171. Man sehe ferner Bossi 2018, 74–83; Griffith 2017, 89–101; MacPherran 2003, 71–92; Dumézil, 1999, 95–124; Gill 1973, 25–28; Clark 1952, 146.

³⁹ Zu dem Problem, dass Sokrates einem Gott (für die Erweckung seiner Seele) zu danken scheint, obwohl er noch nicht gestorben ist, vgl. Ricciardone 2019, 267–293, hier 269f., und Most 1993, 96–111, hier 101.

³¹ Vgl. Cic. *De fin.* 2, 15.

³² Zur Ähnlichkeit von Schlaf und Tod vgl. Heraklit, Frg. DK B 21, 26 und 88 sowie Plat. *Apol.* 40 c bis e; bei Hesiod sind Schlaf und Tod Zwillingsbrüder der Nacht (Nyx), vgl. Hes. *Theog.* 212. Zu Hypnos und Thanatos vgl. auch Bazant 2009, 643–645; Mintsy 1997, 47–61, und dies. 1991, 9–20 sowie Lochin 1990, 591–609.

Dialoges:⁴⁰ Die Frauen und Kinder müssen das Gefängnis ihres Jammerns und Klagens wegen tagsüber verlassen – so beginnt der Dialog.⁴¹ Vor dem eigentlichen Sterbeprozess müssen sie sich gleichfalls verabschieden – so endet der Dialog.⁴² Sokrates möchte diese Klänge und Geräusche nicht hören. Er tadelt daher diejenigen Männer, die weinen,⁴³ in scherzendem Ton: „Sterben solle man unter guten Klängen“, habe er gehört.⁴⁴ Damit er dies nicht hören müsse, habe er den Frauen zu gehen befohlen.⁴⁵

Die Freunde beruhigen sich. Sokrates' scherzende Ermahnung beschämt alle und bringt die Männer zum Schweigen.⁴⁶ So stirbt Sokrates tatsächlich im Wohlklang der Stille, umgeben von seinen philosophischen Freunden. Das Ziel seiner zweiten Verteidigung ist erreicht, wenngleich eher durch Scherz und Scham als durch *logos* und *mythos*.⁴⁷

Der Gott Asklepios

Bevor Sokrates seine letzten Worte an die Freunde richtet, gibt es eine Phase der Stille, eine Pause, in der niemand spricht.⁴⁸ Sie ist nicht deutlich beschrieben und muss aus einem Nebensatz rekonstruiert werden: Nachdem er das Gift getrunken hat, geht er umher, wie angewiesen.⁴⁹ Als die Glieder an Taubheit und Kälte zunehmen, legt er sich auf eine Kline. ἤδη οὖν σχεδόν τι αὐτοῦ ἦν τὰ περὶ τὸ ἦτρον ψυχόμενα, καὶ ἐκκαλυψάμενος, ἐνεκεκάλυπτο γάρ [...], *Phaid.* 118 a 5–6, „als ihm aber der Bereich um die Brust herum schon beinahe kalt geworden war, da enthüllte er sich – denn zuvor war er [unter einem Tuch] eingeborgen gewesen – und schlug [das Tuch, das ihn bedeckte] weg [...]“.⁵⁰ Sokrates liegt für eine bestimmte Zeit also reglos wie ein Schlafender, κατεκλίνη ὑπτιος. Da mit Asklepios

eine Gottheit angesprochen ist, deren Heilkraft im Schlaf des Bittstellers wirkt, scheint diese Phase, so knapp sie auch zum Ausdruck kommt, bedeutsam für die Interpretation.

Für den Kult des Asklepios ist überliefert, dass der Heilung Suchende nach Reinigungsritualen (Waschungen und Opfer) in einer Inkubationshalle einen geweihten Schlaf schläft. Die Heilung erfolgt durch eine Vision, durch ein Traumgesicht. Entweder nimmt Asklepios selbst die Heilung vor (seltene Variante) oder der Inkubant erfährt, welches Heilmittel er nutzen solle (häufige Variante).⁵¹ Möglich ist daher, dass Sokrates in dieser Passage wie ein Inkubant vorgestellt wird, der im Schlaf ein Traumgesicht erfährt. Und tatsächlich beginnt der Dialog mit dem Schwan, dem Traum und Apollon, dem Gott der Prophetie, wie er mit dem Hahn, dem Schlaf und Asklepios endet.⁵²

Sokrates berichtet nicht nur von einem einzelnen Traum, einer besonderen Vision, wie man sie für den Inkubanten in einem Asklepiosheiligtum erwarten würde; nein, er träumt viele göttliche Träume.⁵³ Die Anweisung dieser Träume ist jedoch immer dieselbe: „Sokrates, fabriziere Klänge, Silben, Rhythmen, Takt, schaffe *mousike* und mache dich darin verdient!“⁵⁴ Hier wird deutlich, dass Platon die Beschäftigung mit der *mousike* (μουσική) als eine *praxis* (πράξις) darstellt, die die sie ausübende Seele zum Göttlichen gehören lässt, in diesem Falle, zum göttlichen Bereich des Apollon: Denn Sokrates bezeichnet sich als einen seines Gefolges.⁵⁵

Ob Sokrates *philosophia* betreibt oder Dichtung, *poiesis* (ποίησις), gewöhnliche oder besondere *mousike*, er strebt sein Leben lang nach den Freuden der Seele (und nicht des Körpers) und hat damit die Separation seines göttlichen Teiles bereits weit vorangetrieben.⁵⁶ Seine Seele ist auf ihrem Weg ins Jenseits dem Göttlichen schon sehr nahe gekommen. Sokrates wird im *Phaidon* mithin als Mensch beschrieben, der eine bestimmte *praxis* für sich gewählt hat – aufgrund von göttlichen Träumen, denen er gehorcht. Diese *praxis* ist dem Gott Apollon zugeordnet.⁵⁷

⁴⁰ Zur Ringkomposition vgl. Frede 1999, 3f., Most 1993, 96–111, bes. 98 mit Anm. 13 und 107 mit Anm. 69.

⁴¹ Plat. *Phaid.* 60 a 1–8.

⁴² Plat. *Phaid.* 116 b 4–5.

⁴³ Plat. *Phaid.* 117 c 5 bis d 6.

⁴⁴ Plat. *Phaid.* 117 e 1–2: ἐν εὐφημίᾳ χρῆ τελευτᾶν. Theodor Ebert erklärt die Forderung nach „stiller Andacht“ beim Sterben als pythagoreische Tradition (mit Verweis auf Damascius I § 559, II § 155 und Jamblich VP § 257), vgl. Ebert 2004, 459.

⁴⁵ Plat. *Phaid.* 117 d 7–9.

⁴⁶ Der Ton des Dialoges könnte als pietätlos scherzend oder sarkastisch bitter bezeichnet werden, wenn es nicht Sokrates selbst wäre, der ihn maßgeblich bestimmte, indem er mit seinen Freunden heiter und zuversichtlich, ohne jede Erschütterung umgeht wie immer, ruhig, gelassen und selbstbestimmt, vgl. Plat. *Phaid.* 58 e 3ff.: „Er schien mir wie unter einem guten Stern, glücklich und zufrieden (εὐδαίμων) [...], er starb ohne Furcht und sehr edel (ἀδελῶς καὶ γενναίως τελευτᾶ)“. Zu Ironie und Komik im *Phaidon* vgl. Nathan 2020, bes. 103–119 (Nathan nennt das Verhalten des Sokrates hier treffend „paragogic irony“) und Trivigno 2019, 13–34; zu Ironie und Komik bei Platon vgl. Destrée/Trivigno 2019; De Sanctis 2016, 119–135, hier 125f. und 131; Detweiler 2016, 149–172; Erler 2016, 103–118; Edmunds 2004, 193–207; Gellrich 1994, 275–307 und Vlastos 1987, 79–96.

⁴⁷ Zu den Überzeugungsmitteln des Sokrates im *Phaidon*, vgl. Anm. 17; ferner Frede 1999, 163f. und 166f.; Gellrich 1994, 275–307.

⁴⁸ Bei weitem deutlicher wird eine Stille beschrieben, die sich ausbreitet, als die Einwände gegen die Unsterblichkeit der Seele das Vertrauen der Freunde in die Richtigkeit des Verhaltens ihres Meisters erschüttern, vgl. Plat. *Phaid.* 84 c 1–3.

⁴⁹ Plat. *Phaid.* 117 e 4–5: ὁ δὲ περιελθὼν ἐπειδὴ οἱ βαρύνεσθαι ἔφη τὰ σκέλη, κατεκλίνη ὑπτιος [...].

⁵⁰ Zur Be- und Verhüllung vgl. Cairns 2009, 37–57, bes. 48, 52f. und 2002, 73–93.

⁵¹ Zum Kult des Asklepios vgl. Stafford 2008, 205–221; Riethmüller 2005, 374–392; Marksches 2005, 187–216, hier 188–196 (jeweils mit weiterführenden Literaturangaben); Athanassiadi 1993, 115–130; Krug 1993, 120–186; Graf 1992, 159–199; Benedum 1990, 210–127 (mit vielen Thesen zur historischen Entwicklung des Kultes, des Mythos und des Heilwesens); Aleshire 1989, bes. 391; Schouten 1967, 22 und 49–56; Karl Kerényi 1959; Hausmann 1948; Herzog 1931; Kutsch 1913; Stengel 1910, bes. 169–171; Rouse 1902, 191, 203–205, 350f.; Ritter v. Rittersheim 1878; zur neueren Literatur vgl. auch Graf 1997, Sp. 94–99. Die antiken Quellen sind insbesondere: Pausanias (Paus. I 34, 5; II 26, 8 und II 27); die Hieroi Logoi des P. Aelius Aristides; Artemidor; Strabon (VIII, 6, 15; XIV 2, 19 und XVII 1, 17); Aristophanes, *Ploutos* (656ff.); die Sakralgesetze von Amphipolis und Pergamon sowie vier Stelen aus Epidauros mit siebzig Heilungsberichten (z.T. in Fragmenten; dazu Herzog 1931; Solin 2013).

⁵² Zur Prophetie vgl. Plat. *Phaid.* 84 e 3 bis 85 b 9.

⁵³ Plat. *Phaid.* 60 e 2.

⁵⁴ Plat. *Phaid.* 60 e 6–7: ὦ Σώκρατες, ἔφη, μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου, Ebert 2004, 18, übersetzt: „Sokrates, sprach er, widme dich der Musenkunst und wirke damit“. Friedrich Schleiermacher übersetzt „[...] mache und treibe Musenkunst!“; G.M.A. Grube übersetzt „[...] practice and cultivate the arts“. Für das Verb ποιεῖν wird hier als Bedeutung „schaffen, schöpfen“ angenommen; der verstetigte Akt des Schaffens, μουσικὴν ποιεῖν, wird in Plat. *Phaid.* 60 e 6–7 mit ἐργάζεσθαι als *praxis* angezeigt. Handlungsträger und -objekt sind identisch: Die Seele schöpft (an) sich selbst.

⁵⁵ Plat. *Phaid.* 84 e 3 bis 85 b 9.

⁵⁶ Plat. *Phaid.* 65 a 1 bis 67 b 4.

⁵⁷ Sokrates wird in den Handlungen seines letzten Tages als höchst bedacht gegen Sitte und Brauch dargestellt, auch und gerade in religiösem

Platon stellt uns einen Meisterphilosophen vor, der stets auf Tod und Schlaf achtet, der sein Leben lang göttliche Stimmen, Visionen, Träume empfängt, apollinische.⁵⁸ Er zeigt Sokrates als einen Menschen, der sein Tun durchweg auf die empfangenen Visionen ausrichtet und noch im Sterben die Gemeinschaft mit seinen philosophischen Freunden derjenigen mit seinen Angehörigen vorzieht.⁵⁹ Andere Athener beschäftigen sich mit dem Tod nur aufgrund von Krankheit. Sie warten dann auf einen Heiltraum in einer Inkubationshalle in einem Heiligtum des Asklepios.

Die vielfach empfangenen Träume versteht Sokrates als Anfeuerungen für einen Wettläufer: ὥστε οἱ τοῖς θεοῖσι διακελευόμενοι. „In der vorausliegenden Lebenszeit jedenfalls hatte ich bislang immer (wieder) angenommen, dass er [der Traum] mir genau dieses auftrag und riet, was ich bereits tat, mir also das Traumgesicht – ganz ähnlich den Ermunterern von Laufenden – auf diese Weise jenes befahl, was ich ja tat, nämlich, *mousike* zu schaffen [...]“.⁶⁰ Den göttlichen Stimmen gehorsam hat Sokrates sein ganzes Leben der *mousike* hingegeben und die Träume als Anfeuerung verstanden, als Bestätigung der richtigen *praxis*. Es ist genau diese *praxis*, die er seinen Freunden durch seine Haltung vor dem Tod vermittelt. Sie muss als eigenständiges Überzeugungsmittel der platonischen Darstellung gelten.⁶¹

Das Heiltraumgesicht, auf das der Inkubant im Asklepiosheiligtum wartet und für das er einen Hahn opfert, hat sich Sokrates sein Leben lang immer wieder offenbart – nur wird es zu Beginn des Dialoges Apollon zugeordnet und nicht Asklepios.⁶²

Die Opposition, die bereits zwischen Hahn und Schwan deutlich wurde, gilt mithin auch für Asklepios und Apollon: Dabei scheint es von unangemessener Komik, wenn der Philosoph, der sich als Schwan bezeichnet, zuletzt nach einem Hahn ruft (eine Komik, die allerdings sehr gut zum Ton des Dialoges passt). Und da Apollon als der größere, ältere, erhabene Gott im Vergleich zu seinem Sohn Asklepios gilt, klingt die Nennung des jüngeren, dem das Opfer dargebracht werden soll, wie eine Antiklimax. Handelt es sich um einen seltsamen, deplatzierten Scherz?⁶³

Hier hilft ein Blick auf die Anklagepunkte, auf deren Grundlage Sokrates verurteilt wurde: Der Vorwurf im Asebie-Prozess lautet, Sokrates führe neue Götter ein und halte sich nicht an die traditionellen.⁶⁴ Da nun der Kult des Asklepios erst 420 v. Chr. in Athen eingeführt wurde,⁶⁵ scheint die Nennung dieses Gottes die Anklage zu rechtfertigen. Sie ist, wie sich zeigt, in banaler Weise richtig: Sokrates wendet sich an neue Götter – wie alle anderen Athener (und Griechen überhaupt), die den neuen Kult des Asklepios praktizieren.

Folgt man der vorgeschlagenen Deutung von Hahn und Schwan, Asklepios und Apollon, so darf man den Akt des Sich-Aufdeckens-und-Erhebens von der Kline in *Phaid.* 118 a 5–10 als vorweggenommenes Erheben der Seele im Jenseits deuten:⁶⁶ Sokrates verabschiedet sich von seinem gewöhnlichen Leben, von seiner Familie. Danach vollzieht er an sich die Leichenwaschung (wie an einem Toten):⁶⁷ Hier liegt der Übergang vom irdischen Leben ins Jenseits.

Der Hahn wird mithin, nach der vorgeschlagenen Lesart, Asklepios gewidmet, einem Gott, der über das Allheilkraut verfügt, und damit nicht nur als Heilgott, sondern auch als Bewahrer vor und Erwecker von dem Tod angesehen wird, ein Gott, der schon Tyndareos und Hippolytos rettete.⁶⁸

Bis zuletzt zeigt uns Platon einen Philosophen, der mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln der Überzeugung für die Annahme wirbt, dass sich der Philosoph, der sich entsprechend seinen Annahmen verhält, nicht vor dem Tod fürchten müsse. Auf der performativen Ebene nimmt Platon sein Erwachen aus dem Todesschlaf vorweg.

Sinne: Er gehorcht den Göttern und richtet seine *praxis* auf sie aus, Plat. *Phaid.* 61 a 8 bis b 3; er denkt sogar beim Schierlingsbecher daran, den Göttern das übliche Trankopfer (*Libation*) zu spenden, Plat. *Phaid.* 117 b 6–9; er betet, 117 c 1–3; er fordert die Erfüllung alter Vorschriften ein.

58 Üblicherweise empfängt Sokrates die Stimme eines *daimonion* (δαίμόνιον), die ihn warnt; vgl. Plutarch, *De genio Socratis*.

59 Es ist die Größe der Todesfurcht, auf die Sokrates mit der gemeinschaftlichen *praxis* der Gefährten reagiert. Die philosophischen Freunde wappnen sich mit allen erdenklichen Mitteln gegen sie. Sie leisten sich gegenseitig sowohl Bestärkung in der Zuverlässigkeit und Folgerichtigkeit ihrer philosophischen Annahmen als auch Stärkung im Handeln. Die letzten Worte des Sokrates sind daher im Plural formuliert: Die Freunde sind sich gegenseitig ἐπώδοι, „Beschwörer“. Zu Beginn der zitierten Passage spricht Sokrates über seine Träume im Plural, Plat. *Phaid.* 60 e 2, ἐνυπνίων τινῶν. Anschließend wechselt er plötzlich in den Singular, τὸ αὐτὸ ἐνυπνιον in 60 e 4ff. Die im vorliegenden Beitrag vorgeschlagene Deutung des vielfachen Traumerlebens (gesehen als zum Bereich des Apollon gehörig), das als Traum ein- und derselben Botschaft aufzufassen ist (mit Bezug auf Asklepios), bietet ein Argument für den Wechsel im Numerus. Zur Verwendung der 1. und 2. P. Pl. vgl. Ricciardone 2019, 267–293, hier 277 („[...] the process of argumentation is a form of care that leads to a healthy soul“); Bossi 2018, 74–83; Frede 1999, 171; Most 1993, 96–111, hier 105f. (jeweils mit weiteren Literaturangaben).

60 Plat. *Phaid.* 60 e 7 bis 61 a 3. καὶ ἐγὼ ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἐπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαι τε καὶ ἐπικελεύειν, ὥστε οἱ τοῖς θεοῖσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνυπνιον ὅπερ ἐπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν [...].

61 Entscheidende Überzeugung vermag Sokrates durch die Deutlichkeit der Affekte zu übertragen, die ihn selbst zum Zeitpunkt seines Todes beherrschen: Ruhe, Beherrschtheit, Mitgefühl, Heiterkeit und Zuversicht, vgl. Plat. *Phaid.* 58 e 3ff.; 117 b 3–4: μάλα ἴλεως; 117 c 4f.: λάβων καὶ μάλα ἴλεως καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπινεν, οὐδὲν τρέσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου [...].

62 Zur platonischen Auffassung von Asklepios vgl. Benedum 1990, 210–227, hier 211f.

63 Zur Auffassung, die sog. *ultima verba* seien ironisch oder im Scherz geäußert oder aber Zeichen eines Delirium, vgl. Most 1993, 96–111, hier 99f.

64 Zu Sokrates' Anklage vgl. Plat. *Apol.* 10ff.; Xenoph. *Mem.* I, 1ff.

65 Sokrates stirbt 399 v. Chr.; der Kult wird also gerade erst zwei Jahrzehnte in Athen praktiziert; zur Datierung und Ausbreitung des Asklepioskultes vgl. Riethmüller 2005, 55–323; zur Rolle des Sophokles bei der Einführung des Kultes in Athen vgl. Walter 1953, 469–479.

66 Zur Diskussion, von welcher Krankheit Asklepios Sokrates (und seine philosophischen Freunde) heilt, vgl. Ricciardone 2019, 276–293, hier 277–282; Griffith 2017, 89–101; Nagy 2015; Stafford 2008, 205–221; Dumézil 1999, 95–124; Most 1993, 96–111; Ebert 2004, 459–463; Frede 1999, 168–173.

67 Plat. *Phaid.* 116 a 2–4; Sokrates begründet diese Handlung u. a. damit, dass er den Frauen das Waschen seiner Leiche am nächsten Tage ersparen wolle, Plat. *Phaid.* 115 a 7–9.

68 Für Asklepios wird im Mythos (Orchomenos-Version) angenommen, dass er das Kraut entdeckt habe, mit dem man alle Krankheiten heilen und sogar Tote zum Leben wieder auferwecken könne, vgl. Riethmüller 2008, 46 (mit den antiken Quellen des Mythos). Als Gott, der Tote auferweckt, ist er auch in der Epidaurios-Version des Mythos deutlich (vgl. Paus. II 26, 3–5); neben den genannten erweckt er auch Kapaneus, Lykourgos und Glaukos. Tatsächlich gibt es auch Belege für die Anrufung des Asklepios bei der Geburt, vgl. Paus. I, 22, 1; vgl. Riethmüller 2005, 37–48, und Benedum 1990, 210–227, hier 222f.

Das Ideal ärztlicher Vigilanz in der frühneuzeitlichen Emblematik*

Die frühneuzeitliche Emblematik führt unter ihren vielfältigen Themen auch das Motiv des wachsamten Arztes. Eine der frühesten und zugleich pointiertesten Darstellungen findet sich in der Emblemsammlung des Hadrianus Junius (Adriaen de Jonge, 1511–1575), eines niederländischen Humanisten, der selbst studierter Mediziner war.¹ Unter dem Titel *Medici Icon* (Bildnis/Vorbild des Arztes, Abb. 1) zeigt es Asklepios, bärtig und lorbeerbekrönt, in der Rechten ein Zepter tragend und mit der Linken auf einen Stab gestützt.² Zu seinen Füßen liegt ein Hund, zu seiner Linken steht ein Hahn, zu seiner Rechten hat eine Schlange ihren Kopf erhoben. Das begleitende Epigramm lautet:

*Sceptringer, et lauro, baculoque instructus acerno,
Quid Draco, quid Gallus vult sibi, quidve Canis?
Imperat hic aegris, operosaque arte medetur,
Sedulus, et fidus, dignus honore, vigil.*

Ein Zepterträger, ausgestattet mit einem Lorbeerkranz und einem Stab von Ahornholz;
was bedeutet die Schlange, was der Hahn und was der Hund?
Dieser hier herrscht über die Kranken und bringt
durch sein arbeitsreiches Handwerk Heilung –
eifrig, gewissenhaft, der Hochachtung würdig, wachsam.

Thema des Emblems ist die sinnbildliche Darstellung ärztlicher Tugenden, die für Verfasser und Adressat gleichermaßen Relevanz besaßen, denn sowohl Junius als auch der Widmungsträger Martin Aedituus (Küster) waren Ärzte. Nähere Erläuterung erfährt das Bild durch das begleitende Epigramm. Das erste Distichon formuliert mit *Descriptio* und anschließender Frage in klassischer Weise eine Bildbeschreibung, das zweite deutet die Symbolik: Zepter und Kranz als Attribute des

Herrschenden beziehungsweise Triumphators über die Krankheit, den Stab als Zeichen des Heilers, den Hund als Symbol für Gewissenhaftigkeit und Zuverlässigkeit sowie Schlange und Hahn als Symbole der Wachsamkeit. Bild und Text rücken den Arzt in die Sphäre eines Herrschers, dessen sorgsames

Abb. 1 Hadrianus Junius, *Medici Icon* (1565), S. 31



* Ich danke Anja Wolkenhauer (Tübingen) für ihre hilfreichen Anmerkungen zu diesem Artikel.

¹ Zu Junius' Leben, Werk und Bedeutung vgl. van Miert 2011.

² Junius 1565, 31 Nr. 25. Eine Besprechung des Emblems findet sich bei Heesakkers 2003.

Walten für die ihm untergebenen Kranken ihn eines Ehrentitels (*honor*) für würdig erweist. Vigilanz erscheint im Bild als zentrales Thema, indem es durch Hahn und Schlange doppelt veranschaulicht wird und zudem durch die betonte Endstellung des Wortes *vigil* im Epigramm hervorgehoben wird.³

Für das Verständnis des Emblems ist der umfangreiche Kommentar, den der Verfasser seiner Sammlung beigegeben hat, aufschlussreich. Embleme fungierten im 16. Jahrhundert als eine Art gelehrtes Spiel der *res publica litterarum* und dienten der Demonstration humanistischer Bildung.⁴ Aufgrund ihres Rätselcharakters und Anspielungsreichtums waren sie oftmals nur schwer zu entschlüsseln, weshalb es nicht unüblich war, flankierende Kommentare, wie sie sonst nur zur Bibel und den wichtigsten Klassikern – etwa Homer und Vergil – erschienen, mit den Emblemen herauszugeben und darin die zahlreichen Anspielungen auf antike Texte, mythologische Motive und hieroglyphische Symbole zu erklären.

Seinen Kommentar zum *Medici Icon* leitet Junius mit einem weiteren Epigramm ein, das in Form eines Dialogs mit dem dargestellten Gott Asklepios gestaltet ist und die einzelnen Symbole des Bildes im Detail erklärt.⁵ Die Vigilanz des Arztes thematisiert er dabei nur knapp: „Warum steht hier ein Hahn und dort eine Schlange? Wachsame Fürsorge (*cura vigil*) und Aufmerksamkeit (*custodia*) gehören sich für einen Arzt.“⁶ Die beiden Symbole mit ihren Bedeutungen, die einander ergänzen und Grundlagen der fachkundigen Berufsausübung darstellen, werden im weiteren Verlauf des Kommentars näher erläutert. Gemäß der umfangreichen antiken Quellenlage widmet Junius der Schlange, die ein traditionelles Symbol des heidnischen Asklepioskultes war (*draconem assistentem dant omnes*), den meisten Raum.⁷ Insgesamt arbeitet er drei Funktionen heraus: Schlangen wurden der Überlieferung zufolge als Wächter (*custodia*) von Tempeln und Heiligtümern eingesetzt, wobei ihnen ihre gute Sehkraft (*acutissime cernant*) geholfen haben mag. Damit symbolisieren sie die schlaflose und unüberwindliche Aufmerksamkeit des Arztes (*diligentia insomnia in curandis aegris; invictae vigiliae*). Zweitens betont er ihre Bedeutung als Heilmittel (*multitudo remediorum, quae illi insunt*). Und schließlich symbolisiert ihre Häutung die Heilung des Kranken durch den Arzt, die einer Verjüngung gleichkommt (*medici industria aegri a moribus veluti rejuvenescant serpentium*

more). Diese Idee der Umkehr eines Zustands vom Negativen zum Positiven findet sich auch an anderer Stelle im Epigrammentext in der äußerst seltenen Vokabel *acernus* (aus Ahornholz), mit der Junius den Stab des Asklepios bezeichnet. Bedauerlicherweise lässt der Autor den Wortgebrauch unkommentiert, eröffnet damit jedoch einen weiten Deutungsraum.⁸ Ebenfalls unkommentiert bleibt eine mögliche christliche Lesart der Schlange, die dort als Symbol des Teufels und der Sünde gilt.⁹ Und auch die Bedeutung *prudencia* (Klugheit), welche die Schlange im emblematischen Kontext üblicherweise trägt,¹⁰ klammert Junius aus, und reduziert sie stattdessen im kommentierenden Epigramm unter dem Begriff *custodia* vor allem auf ihre Funktion als Wächtertier. Die *vigilantia* der Schlange steht somit für die praxisbezogenen Kompetenzen des Arztes von gründlicher Patientenüberwachung und fachspezifischer Beobachtungsgabe, die es dem Arzt ermöglicht, durch Deutung von Veränderungen im Zustand des Patienten Voraussagen über den weiteren Krankheitsverlauf zu treffen.

Wie bereits aus den Epigrammen hervorgeht, entfaltet sich diese Bedeutung erst vollständig durch die Verbindung mit dem Hahn, die dem Prinzip der Symbolhäufung folgend die Betonung der Wächterfunktion der Schlange verstärkt. Den Hahn charakterisiert Junius knapp als *animal vigilantissimum*, ohne dabei näher auf seine Quellen einzugehen. Eine christliche Lesart des Hahns, die sich aus dessen Funktion als Wecker und Wächter auf dem Kirchturm erklärt, die biblisch auf der Geschichte der Verleugnung Petri fußt (Mt. 26,74 f.; Joh. 18,27), erscheint naheliegend.¹¹ In diesem Sinn wird er bereits im Emblem *Vigilantia, & custodia* (S. 16, Abb. 2) der Sammlung Andrea Alciato geführt, die Junius nicht zuletzt wegen seines persönlichen Kontakts zu Alciato in Bologna bestens bekannt war.¹² Dort ruft der Hahn die Gläubigen zur täglichen Arbeit und ermahnt zu Gebet und Einkehr. Doch auch die antiken Schriften kennen den Hahn als Wachtier. Schon Plinius, der meistzitierte lateinische Autor in Junius' Kommentar, bezeichnet in *nat.* 10,46 Hähne als nächtliche Wächter (*nocturni*), die zum Ende der Nachtwache wieder zur Arbeit rufen (*ad curas laboresque revocant*). Während Junius diesen Passus überraschenderweise nicht thematisiert, wird er an ande-

3 Vigilanz gilt ebenfalls als Herrschertugend und ist als solche in der zeitgenössischen Kunst wie auch der Emblematisik präsent. Beispiele finden sich etwa im Emblem *Vigilantia et Fide* (von Bruck 1618, 177–180, Nr. 45) oder in der Darstellung Kaiser Maximilians I. in Albrecht Dürers Ehrenpforte, einem monumentalen Holzschnitt (1517/1526). Dort erscheint der Kaiser umgeben von tierischen Symbolen der Vigilanz: Hahn, Schlange, Löwe und Kranich.

4 Wichtige Quellen sind die antike Epigrammdichtung und Naturgeschichte. Die Bildersprache basiert wesentlich auf dem frühchristlichen *Physiologus* sowie den spätantiken *Hieroglyphica* des Horapoll, einer Sammlung als Ideogramme gedeuteter ägyptischer Hieroglyphen. Diese Sammlung fand ab ca. 1500 rasche Verbreitung in gedruckter Form, bis sie ab 1556 von Giovanni Pierio Valeriano kommentierter Hieroglyphensammlung als Hauptquelle der Symbolik ersetzt wurde. Die dort dargestellten Tiere wurden durch die Emblematisik zu systematisierten Attributen, die bestimmte Eigenschaften oder Tugenden symbolisierten. Vgl. Henkel/Schöne 2013, X. 5 Junius 1565, 109–112.

6 *hinc cur stat Gallus, & inde Draco? Cura vigil medicum decet ac custodia.*

7 Junius listet Erklärungen von vier antiken Autoren zum Thema: Cornut. *nat. deor.* 33; Macr. *Sat.* 1,20,1; Fest. 59L, s. v. *Dracones*; Plin. *nat.* 29,72.

8 Das Adjektiv ist in der antiken Literatur fast ausschließlich auf die augusteischen Dichter beschränkt (vgl. TLL 1,372,55–67). Properz nutzt es zur Beschreibung der Statue der römisch-etruskischen Gottheit Vertumnus (*Prop.* 4,2,59), der – basierend auf der volksetymologischen Herleitung von *vertere* (wenden, umkehren) – u. a. die Fähigkeit zugeschrieben wurde, Dinge in ihr Gegenteil zu verkehren, etwa eine Tiberflut abzuwenden (*Prop.* 4,2,10). Darüber wäre eine Verbindung zu Asklepios denkbar, der als Gott für die Umkehrung des Krankheits- in den Gesundheitszustand zuständig ist. Eine alternative Deutung ergibt sich aus Vergil, der sowohl das trojanische Pferd (*Aen.* 2,112 f.) als auch den lateinischen Thron (*Aen.* 8,178) als *acernus* bezeichnet. Damit ist der Ahorn zugleich Zeichen für den Untergang Trojas als auch für die daraus resultierende Entstehung des römischen Reiches. Paralleliert mit der ambigen biblischen Bedeutung von Holz als Zeichen von Verdammnis und Erlösung (Baum der Erkenntnis – Kreuz Jesu; so z. B. Petrarca, *epist. fam.* 22,2) dominiert auch hier der Wechsel vom Negativen zum Positiven das Bild.

9 Zur antiken sowie christlichen Rezeption der Schlange vgl. Baumann 2019.

10 Vgl. Valeriano 1556 2(2005), 118^f.

11 Vgl. Gerlach 2012, 206–208; Nauerth 1986, 363f.

12 Alciato 1546, f. 31^v. PURL: <http://hdl.handle.net/10111/EmblemRegistry:E030256>. Vgl. van Miert 2011, 27,30.

rer Stelle in der Emblematik übernommen. Der Emblematiker Joachim Camerarius beispielsweise zitiert den betreffenden Plinius-Text wörtlich im Kommentar zu seinem Emblem *Cura vigil*, das die Wachsamkeit des Hahns in den Mittelpunkt stellt, und verweist darauf, dass der Hahn als Sinnbild eines fleißigen Menschen (*homo industrius*) zu verstehen sei, der seine Aufgaben stets aufmerksam erledige.¹³ Damit verkörpert der Hahn die aufmerksame Überwachungsgabe, die einen idealen Arzt auszeichnet. Ähnlich liest sich auch Junius' knappe Begründung in seinem Kommentar, die das Bild des vigilanten Arztes komplettiert: „Die Angelegenheiten eines Kranken erfordern einen aufmerksamen und wachamen Arzt“ (*sollicitum & vigilantem medicum requirunt res aegroti*). Ärztliche Vigilanz zeigt sich hier als Grundlage der Arzt-Patienten-Interaktion, die vom behandelnden Arzt einen Zustand aufmerksamer Anspannung und beständiger Wachheit im Hinblick auf die Beobachtung des Krankheitsverlaufs erfordert.

Mit seinem *Medici Icon* steht Junius exemplarisch für eine Reihe medizinischer beziehungsweise ärztlicher Embleme und Devisen dieser Zeit. Vergleichbare Darstellungen finden sich etwa bei Johannes Sambucus (1564), der in seinem Emblem *Aesculapius* ebenfalls Hahn und Schlange aufgreift und im Epigramm die Fähigkeit des Arztes betont, durch beständige Wachsamkeit den Krankheitsverlauf voraussagen zu können (*casus praedicere morbi*).¹⁴ In der Sammlung Nicolaus Reusners (1581) findet sich die Darstellung eines Arztes mit dem Titel *Vigilandum medico* (Ein Arzt muss wachsam sein).¹⁵ Reusner beschränkt sich auf das Symbol der Schlange, die er als unermüdlich (*insomnis*) und mit dem Intensivum *pervigil* als überaus wachsam charakterisiert. Joachim Camerarius (1605) greift die Devise eines mantuanischen Arztes auf und illustriert unter dem Titel *Neuter solus* (Keiner von beiden allein) die symbolische Verbindung von Gans (für *vigilantia*) und Hund (für *fides*) zu wachsamer Zuverlässigkeit (*fides vigilax*).¹⁶ In seinem Kommentar schlussfolgert er mit Blick auf den Berufsstand des Arztes: „Was schickt sich mehr für einen guten Arzt als unzweifelhafte Zuverlässigkeit und Redlichkeit in Verbindung mit beständiger Begleitung und unermüdlicher Aufmerksamkeit?“¹⁷

Mit Ausnahme von Reusner waren alle vorgestellten Autoren ebenso wie die Widmungsträger der genannten Embleme selbst ausgebildete Mediziner. Die Kunstform des Emblems samt begleitender Kommentare bot ihnen die Möglichkeit ei-

ner Stilisierung und Überhöhung ihres eigenen Berufsstands. Der Vigilanz kommt dabei auf textlicher wie bildlicher Ebene herausragende Bedeutung als ärztliche Tugend zu. Die semantische Differenzierung der verwendeten Begriffe erscheint jedoch unscharf: Neben zahlreichen Formen von *vigilare* (unermüdlich tätig sein)¹⁸ stehen Begriffe wie *custodia* oder *excubiae* (Wachen als Wachposten), *sollicitus* (in aufmerksamer Anspannung sein), *cura vigil* (wachsame Fürsorge) und *diligentia insomnis* beziehungsweise *indefessa* (unermüdliche Sorgfalt). Außerdem bestehen enge Verknüpfungen zu weiteren Tugenden wie *industria* (Fleiß), *assiduitas* (Ausdauer) und *fides* oder *integritas* (Zuverlässigkeit). Diese semantische Offenheit führt zu einer Weitung des Begriffs *vigilantia*, der damit zum Stellvertreter und Oberbegriff für eine Reihe ärztlicher Tugenden wird. Gemeinsam umschreiben sie eine der Hauptaufgaben des Arztes: den Krankheitszustand seiner Patienten aufmerksam zu begleiten und zu überwachen und aus dieser beständigen Beobachtung Voraussagen über den weiteren Verlauf der Erkrankung abzuleiten. Ihre volle Wirkung entfaltet *vigilantia* schließlich in der bildlichen Symbolik von Schlange und Hahn, die häufig gepaart und einander ergänzend auftreten und so pagane wie christliche Vorstellungen von Vigilanz miteinander verbinden. Der Hahn evoziert dabei eher das Bild des fleißigen Arbeiters und Wächters, während die Schlange neben der reinen Wächterrolle durch ihre enge Anbindung an den Asklepioskult als Sinnbild des Heilungsprozesses gedeutet werden kann und damit zusätzlich das erhoffte Ergebnis ärztlicher Fürsorge und Aufmerksamkeit bereits im Bild vorwegnimmt.

¹⁸ *vigil, vigilans, vigilax, pervigil, vigilantissimum, vigilandum, invictae vigiliae.*

¹³ *Convenit itaque, hoc symbolum homini industrio, omnia magna attentione ac vigilantia peragenti.* Camerarius 1605, Nr. 3,50. PURL: <http://diglib.hab.de/drucke/18-6-eth/start.htm?image=00518>. Sehr allgemein verweist auch Valeriano 173 B auf die symbolische Funktion des Hahns als Wachtier für die Alten (*excubiarum atque vigiliarum signum apud antiquos fuit*). Die traditionellen spätantiken Bildquellen hingegen, *Physiologus* und *Hieroglyphica*, führen den Hahn gar nicht als Symbol von *vigilantia*, die für sie primär durch Löwe, Kranich oder Schlange dargestellt wird.

¹⁴ Sambucus 1564, 89f. PURL: <http://hdl.handle.net/10111/EmblemRegistry:E028904>.

¹⁵ Reusner 1581, Nr. 3,8. PURL: <http://diglib.hab.de/drucke/205-9-quod/start.htm?image=00144>.

¹⁶ Camerarius 1605, Nr. 2,62. PURL: <http://diglib.hab.de/drucke/18-6-eth/start.htm?image=00334>.

¹⁷ [...] *quid magis decet bonum Medicum quam indubitata fides & integritas una cum assiduitate & diligentia indefessa?*

Der vigilante Chirurg und seine Embleme: Wilhelm Fabrys multimedialer Einsatz

Im Zentrum unserer Betrachtung steht die Symbolik der Vigilanz, die der Wundarzt Wilhelm Fabry (1564–1634) durch bildliche Motive in seinen Texten prominent einsetzte und in den Paratexten argumentativ erläuterte und stützte.¹ Unsere Analyse umschließt Fabrys gesamtes schriftstellerisches Œuvre,² beginnend mit seiner Schrift *De Gangraena et Sphacelo* („Von dem heißen und kalten Brand“; 1593), die zuerst auf Deutsch erschien³ und fünf Jahre später gemeinsam mit den

ersten 25 *Observationes* auf Latein publiziert wurde, bis hin zur postumen Sammelpublikation seiner zentralen medizinischen Werke *Opera observationum et curationum medico-chirurgicarum quae extant omnia* (Frankfurt 1646). Das Werk versammelt die Ergebnisse eines imposanten und originellen Lebensprojektes. In den Paratexten und Titelblättern, in denen Fabry sein Programm auf den Punkt bringt und prägnant darstellen lässt, sind *prudentia* und *vigilantia*, symbolisiert durch Schlange und Hahn, mehr als wünschenswerte Eigenschaften eines ‚guten‘ Chirurgen und Arztes. Sie stellen moralische und epistemische Haltungen dar, die eine zentrale Bedeutung im ambitionierten Erneuerungsprogramm von Fabry erhalten. Dem rhetorischen Zusammenspiel von Bild und Wort gehen wir in diesem Beitrag nach.

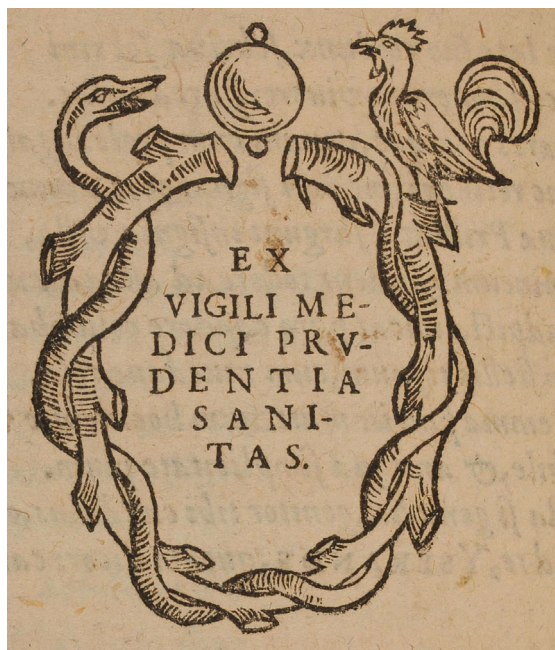


Abb. 1 Fabry, Wilhelm: *Selectae observationes Chirurgicae quinque & viginti. Item, De Gangraena et Sphacelo Tractatus Methodicus*. Basel 1598, Emblem

Die Entwicklung der Schlange- und Hahn-Motive in Fabrys Texten

Im Jahre 1598 veröffentlichte Wilhelm Fabry seine ersten 25 *Observationes* zusammen mit dem Traktat *De Gangraena et Sphacelo*.⁴ Die Texte hatte der befreundete Humanist Johannes Rheterius (gest. 1606) ins Lateinische übersetzt.⁵ Der Publikation war ein Emblem beigegeben (Abb. 1).

Die Bedeutung der einzelnen Motive – Schlange, Hahn, knorriger Ast und Perle⁶ – wurde in der *scriptio* des Emblems, zwei fast gleichbedeutenden griechischen beziehungsweise lateinischen Vierzeilern, thematisiert: Die kluge Schlange (*prudens anguis*) windet sich um einen knorrigen Stab (*nodosus baculus*); ihr gegenüber steht ein krähernder Hahn (*vigil cantans*). Die beiden Tiere verkörpern die Eigenschaften Klugheit (*prudentia*) und Wachsamkeit (*excubiae*) des idealen

1 Wilhelm Fabry gehört zu den bekanntesten frühneuzeitlichen Chirurgen nördlich der Alpen, dessen Leben und Wirken gut dokumentiert sind. Vgl. Hintzsche 1972 [1975]; Hintzsche 1973; Schadewaldt 1972.

2 Fabrys Œuvre beinhaltet neben medizinischen Abhandlungen – darunter Einzelthemen und 600 *Observationes et Curationes chirurgicae* – auch andere Themengebiete, indem er beispielsweise religiös motivierte Traktate verfasste. Teil vieler seiner Werke sind auch Briefe aus seinem regen Schriftverkehr mit Kollegen; vgl. Schneider-Hiltbrunner 1976.

3 Fabry 1593.

4 Fabry 1598; eine knappe Würdigung des Emblems findet sich bei Hintzsche 1973, 5.

5 Rheterius hatte Fabry dazu bewegt, seine Beobachtungen zu veröffentlichen (vgl. Gadebusch Bondio 2018, 191f.). Im Vorwort erläutert Rheterius seine Motivation, die 25 Beobachtungen und das Traktat zu übersetzen (Fabry 1598, o. S. [Bogensignatur: A iij]).

6 Der Bedeutung der Perle kann im Rahmen dieses Beitrags nicht nachgegangen werden.

Arztes, die dem Kranken zur Gesundheit zurückverhelfen.⁷ In den Paratexten der diesen ersten 25 *Observationes* folgenden Centurien wurde die Symbolik ausführlich erklärt und erweitert. Das Motto des Emblems verbindet in knapper Form die Motive mit dem Inhalt der Distichen: „Ex vigili Medici prudentia sanitas“ – „Aus der wachsamten Klugheit des Arztes (erwächst) die Gesundheit.“ Die von Fabry gewählten Motive entstammen der frühneuzeitlichen Ikonographie des antiken Heilgottes Asklepios, der Medizin und der Wachsamkeit (*vigilantia*), die in der zeitgenössischen Mythographie und Emblematis begegnet.⁸ Diese stützen sich auf antike Autoren, die die Attribute des Heilgottes beschreiben und erklären. Die Darstellung des Arztes in der *Emblemata*-Sammlung (Nr. 25: *Medici Icon*) des niederländischen Arztes und Humanisten Hadrianus Junius (1511–1575) scheint Fabrys Emblem ikonographisch und textuell am nächsten zu stehen.⁹ Fabry beziehungsweise die Humanisten in seinem Freundeskreis, besonders Johannes Rheterius und Karl Utenhoven d. J. (1536–1600), die für Motive und Texte seines Emblems vermutlich maßgeblich verantwortlich zeichneten, griffen von den zahlreichen frühneuzeitlichen Attributen des Asklepios, von denen sich auch nicht alle in Junius' Emblem wiederfinden, nur die Tiere Hahn und Schlange sowie den knorrigen Ast heraus. In Junius' Kommentar¹⁰ heißt es in einem eingangs stehenden Distichon über Ast, Hahn und Schlange knapp:

Warum stützt Du Dich auf einen knorrigen Ast? Er versinnbildlicht die schwierige Kunst. / Warum steht hier ein Hahn und dort eine Schlange? / Eine wachsame Fürsorge und Wachsamkeit ziemen sich für den Arzt.¹¹

Fabrys Motivik entsprechen Junius' Allegorien der Schwierigkeit des Medizinstudiums sowie der aufmerksamen Fürsorge und Wachsamkeit des Arztes. In der ausführlichen Beschreibung der einzelnen Bildmotive¹² nennt Junius im Folgenden die antiken Autoren, auf denen seine Ikonographie des Asklepios/Arztes basiert. Die Schlange, bereits in der antiken

Ikonographie¹³ klassisches Attribut des Asklepios, beschreiben die allesamt kaiserzeitlichen und spätantiken Autoren als Zeichen der Wachsamkeit und Aufmerksamkeit.¹⁴ Der bekannteste antike Autor, der eine Verbindung zwischen Hahn und Asklepios herstellte, ist Platon (428/427–348/347 v. Chr.), der Sokrates' letzte Worte im Dialog *Phaidon* überliefert: „Dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig, Kriton, sagte er, opfert ihm den und säumt darin nicht!“¹⁵ Sokrates' Aufforderung führte zu großen Kontroversen in der Forschung, die sich bereits seit den antiken Platon-Kommentatoren die Frage stellt, wofür Sokrates und andere dem Heilgott einen Hahn schuldig waren.¹⁶ Hähne sind als Opfertiere an Asklepios in einigen wenigen Inschriften überliefert und werden ab dem 2. Jh. n. Chr. unter anderem von Festus (in seinem Fall sind es allerdings Hennen) erwähnt.¹⁷ Auch eine Statuengruppe aus dem 2. Jh. n. Chr., die im Iturna-Heiligtum am Forum Romanum gefunden wurde, belegt dies: Sie zeigt Äskulap, erkennbar am Schlangenstab in seiner Linken, und daneben einen jungen Adoranten, der einen Hahn in seiner linken und ein Messer in seiner rechten Hand hält.¹⁸ Im Gegensatz zur frühneuzeitlichen Verbindung von Asklepios und Hahn im Bild gibt es, soweit uns bekannt, keine antiken Belege für den Hahn als Teil der Asklepios-Ikonographie, sondern sie finden epigraphisch, literarisch und mitunter im Bild nur als Opfertiere des Heilgottes Erwähnung. Es scheint sich dabei also um einen frühneuzeitlichen Neologismus zu handeln, der sich wohl vor allem auf das Sokrates-Zitat in Platons *Phaidon* sowie die Erwähnung von Hähnen als Opfertiere des Heilgottes in nachchristlicher Zeit stützt. Gleichwohl kommt dem Hahn als Symbol der Wachsamkeit in der antiken Literatur sowie in der christlichen Tradition eine hohe Bedeutung zu,¹⁹ die sich beispielsweise in der Etablierung des Hahns als Dachbekrönung von Kirchtürmen zeigt. Eine bekannte Umsetzung dieser Symbolik findet sich in Andrea Alciatos Emblem *Vigilantia, & custodia* (Abb. 2), das eine Kirche zeigt, deren Turm von einem

7 Fabry 1598, o. S.: Πρὸς σκολιῷ σκίπωνι δράκων πύκα ἴσταται ἔνθα / Ἐνθαδ' ἀλεκτόριος· μαργαρίτης ὁ μέσος. / Αἱ γὰρ σὺν κάμνοντι παρῇ νόος ἡγήτορος / Ὁρθός, καὶ σκοπῇ, θ' ὑγιὲς ἐκφύεται. – „Nodoso in baculo prudens hinc prominet anguis, / Inde vigil cantans: unio stat medius. / Quippe aegro si adsit Medici prudentia docti, / Excubiaeque, nitens tum valetudo subit.“ Bei den folgenden Betrachtungen wird nur der lateinische Text herangezogen, dessen Übersetzung (K.-L. Förg) lautet: „Hier am knorrigen Stab hängt eine kluge Schlange, / dort ein singender Wächter: in der Mitte steht eine Perle. / Wenn beim Kranken die Klugheit eines gelehrten Arztes ist, / und das Wachen / die Wachsamkeit, dann ergreift (sc. ihn) glänzende Gesundheit.“

8 Z. B. Cartari 1556, XX'–XX"; Conti 1584, 370–377; Giraldis 1548, 346–354; Junius 1565, 31, 109–112; Ripa 1603, 311–312, 440, 478, 503; Sambucus 1564, 89–90; Valeriano 1556 2(2005), 173r.

9 Vgl. auch den Beitrag von F. Seibert in diesem Working Paper.

10 Zu Junius' teils ausführlichen Kommentaren zu den einzelnen Emblemen s. Enkel 2011.

11 Junius 1565, 109 (Übers.: K.-L. Förg): „Nodoso baculo quid nitere? difficilem artem / Id notat. hinc cur stat Gallus, & inde Draco? / Cura vigil medicum decet ac custodia.“

12 Neben Ast, Hahn und Schlange finden sich bei Junius folgende Attribute und Eigenschaften: ein Hund, der Bart des Arztes, seine sitzende Position, ein Zepter sowie ein Lorbeerkranz.

13 Schouten 1967, bes. 23–48; Holtzmann 1984; Edelstein/Edelstein 1998, 225–231.

14 Z. B. C. Iulius Hyginus (1. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.), *De astronomia* 2, 14; L. Aeneas Cornutus (1. Jh. n. Chr.), *De natura deorum*, 33 (προσοχῆς ὁ δράκων σημεῖον); Sextus Pompeius Festus (2. Jh. n. Chr.), *De verborum significatione* 59 s. v. Dracones („vigilantissimi generis“). 98 s. v. In insula („Eiusdem [sc. Aesculapii] esse tutelae draconem, quod vigilantissimum sit animal.“). – Hinzu kommt die Heilkraft der Schlangen, die beispielsweise Eusebius (260/64–339/340 n. Chr.) thematisiert (Eus. pr. ev. 3, 11, 26: πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῷον [sc. ὁ ὄφις] ἐστὶ καὶ τὴν ἀσθένειαν τοῦ σώματος ἀποδύεται. δοκεῖ δὲ καὶ ἰατρικώτατον εἶναι· τῆς γὰρ ὀξύδορκας εὔρε τὸ φάρμακον καὶ μυθεύεται τῆς ἀναβιώσεως εἶδέναι τινὰ βοτάνην.).

15 Plat. *Phaid.* 118a: ὁ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρύονα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε. Zur Interpretation von Sokrates' *ultima verba* und der Bedeutung des Hahns im klassischen Athen s. den Beitrag von B. Banaszkiewicz in diesem Working Paper, von der auch die Übersetzung dieser berühmten letzten Worte übernommen wurde.

16 Vgl. Edelstein/Edelstein 1998, 297–299 (Nr. 525–530) sowie die Zusammenfassung der Forschungsdiskussionen bei Kloss 2001.

17 Z. B. IG IV 2 1, 41 (ca. 400 v. Chr.); Sextus Pompeius Festus (2. Jh. n. Chr.), *De verborum significatione* 98 s. v. In insula: „Huic (sc. Aesculapio) gallinae immolabantur.“ Vgl. auch Edelstein/Edelstein 1998, 296 (Nr. 523), 299 (Nr. 531).

18 Holtzmann 1984, 889 (Kat.-Nr. 384); Riethmüller 2005, Bd. 2, 433 (Kat.-Nr. 593) mit weiterer Lit.

19 Für die antiken Autoren s. z. B. Plinius, *naturalis historia* X, XXIV 46–49; für die christliche Tradition sei auf den Überblick bei Gerlach 2012 verwiesen.

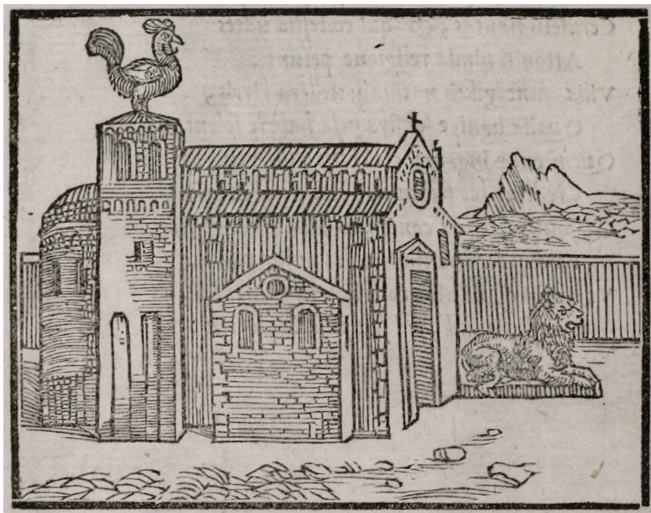


Abb. 2 Alciato, Andrea: *Vigilantia, & custodia*. In: *Emblematum Libellus*. Venedig 1546, f. 31v

Hahn gekrönt wird (*vigilantia*) und vor der eine Löwenskulptur steht (*custodia*).²⁰ Fabry selbst rezipiert die christliche Symbolkraft des Hahns ebenfalls, wie Auszüge seiner Schrift *Spiegel des menschlichen Lebens* (1621) zeigen. Als frommer Christ verfasste er neben seinen medizinischen Abhandlungen auch verschiedene Schriften zur Ermahnung seiner Mitmenschen zu einem gottgefälligen Leben. Dazu zählt der *Spiegel des menschlichen Lebens*, der als Gedicht verfasst ist und mit über 13 000 Versen Fabrys längstes Einzelwerk ist.²¹ Altem Brauch entsprechend wacht der Hahn nach Fabry in Form der Turmbekrönung über die Kirche und ermahnt gleichzeitig die Gläubigen zu Wachsamkeit und Standhaftigkeit (durch Beten) in Trübsal und Widerwärtigkeiten. Ferner dient der Hahn zusammen mit dem Kreuz, dem christlichen Symbol schlechthin, für Fabry als Abgrenzung von „der Heyden Türken wahn, die Sonn und Mon zum Zeichen han“.²² Zeitgenössische Entwicklungen, den Hahn durch Sonne, Mond und Sterne zu ersetzen, zeigt für Fabry den Einzug von Sünde und Laster an.²³

²⁰ Alciato 1546, f. 31^v; in der *subscriptio* des Emblems heißt es: „Instantis quod signa canens det gallus eoi, / Et revocet famulas ad nova pensa manus, / Turribus in sacris effingitur.“

²¹ Fabry [1621] 2010.

²² Fabry 1621, 164–165: „Weil nun das häusslein Christi klein / Allweg hat müssen plaget seyn / Als haben unsre liebe Alten Bis anher solchen brauch behalten / Daß man kein Kirche weit noch breit Kaum findet in der Christenheit / Sie führe dann das Creuz und Hanen / Damit die Alten uns vermahnen / Solchs sey der ort / da hier auff Erd Der Geceuzigte gepredigt wird / Und nicht der Heyden/Türcken wahn / Die Sonn und Mon zum Zeichen han. [...] Die Alten damit haben deutt / Dass alle Christen in gemein Wachtsam / standhaftig sollen seyn / In Trübsal / Widerwertigkeit / Bestendig bleiben alle zeit.“

²³ Fabry 1621, 165–166: „Solchs uns die Alten durch den Hanen Haben lehren wollen und vermahnen. Jetzo Sonn/Mon/und Sternen klar Viel Christen / wie es offenbar / Auf ihre Thuern an statt der Hanen Auffrichten / muessen seyn ihr fahnen: Damit sie zu verstehen geben / Daß sie durch ihr sehr boeses Leben / Suend / Laster viel / und mancherhand / Den feind beruffen in das Land / Den / den sag ich der in seim schilde Sonn/ Mon/und Sternen uns vorbildt. Dann wann der Han ist weggethan, / So wird genugsam zeigt an / Daß man lebt in der Sicherheit / und wachet nicht recht nach bescheyd.“



Abb. 3 Fabry, Wilhelm: *Observationum & Curationum Chirurgicarum Centuria V*. Frankfurt 1627, Kupfertitel, Ausschnitt

Abb. 4 (rechts) Fabry, Wilhelm: *Opera Observationum et Curationum Medico-Chirurgicarum Quae Extant omnia*. Frankfurt 1646, Kupfertitel

In Fabrys fünfter Centurie der *Observationes et Curationes Chirurgicae* aus dem Jahr 1627 wird der Hahn als Opfertier des Heilgottes Asklepios präsentiert. Obwohl die Allegorien der Schlange, des Hahns und des knorrigen Astes bereits bei der erstmaligen Publikation von Fabrys Emblem im Jahr 1598 eindeutig von zeitgenössischen Asklepios-Mythographen inspiriert sind, werden Hahn und antiker Heilgott erst in dieser Ausgabe in dem von Matthäus Merian d. Ä. (1593–1650) signierten Kupfertitel motivisch miteinander verknüpft (Abb. 3). Der Hahn steht hier auf einem Podest dem Heilgott Asklepios gegenüber. Auf der Basis des Hahns ist die Inschrift GRATITVDO (Dankbarkeit) zu erkennen – eine direkte Anspielung auf Sokrates' Tod in Platons *Phaidon*; auf dem Podest des Gottes sind die Buchstaben AES(culapio): SAC(rum) („Dem Asklepios: ein Opfer“) zu lesen. Im Vorwort dieser Sammlung von Fallberichten thematisiert Fabry jedoch weder den Heilgott noch die Bestandteile seines Emblems, aus dem Merian – vermutlich eigenmächtig – den Hahn für die Kontextualisierung mit Asklepios gelöst hatte.

Ein Lebensprojekt in einem Bild: das Frontispiz der *Opera omnia*

Die von Wilhelm Fabry 1633 – ein Jahr vor seinem Tod am 14. Februar 1634 – abgeschlossenen *Opera observationum et curationum medico-chirurgicarum quae extant omnia* zielt ein Kupfertitel des Künstlers Sebastian Furck (ca. 1600–1655)²⁴. Das Werk enthält Kupferstiche von Matthäus Merian d. Ä., der mit Furck zusammenarbeitete.²⁵ Aufgrund des Dreißigjährigen Krieges konnte der gewichtige Foliant erst 1646 gedruckt werden. Anders als Merian, der für den Kupfertitel der

²⁴ Bock 1961; Müller 1898; Wennig 1957, 73.

²⁵ Zum Künstler und Verleger Matthäus Merian s. Wüthrich 2007.





Abb. 5 Wilhelm: *Opera Observationum et Curationum Medico-Chirurgicarum Quae Extant omnia*. Frankfurt 1646, Kupfertitel, Ausschnitt

fünften Centurie Zeichnungen und Instrumente aus diesen 100 Fallberichten entnahm, scheint sich Furck auf Fabrys programmatisches Vorwort konzentriert zu haben (Widmung und Vorwort an den Leser). So vereinte er allgemein geläufige medizinisch-chirurgische Darstellungen mit spezifischen Motiven, die auf Fabrys Text rekurrieren (Abb. 4).²⁶

Der Kupfertitel folgt dem für die Zeit typischen dreiteiligen Aufbau, der das Bild in drei horizontale sowie drei vertikale Register gliedert, woraus sich mehrere Bildfelder ergeben.²⁷ Über dem Porträt des 73-jährigen Fabry²⁸ wird mittels des von Wolken umgebenen hebräischen Jehova-Zeichens auf den göttlichen Ursprung der Medizin (*Origo medicinae*) hingewiesen.²⁹ Links und rechts neben dem typographischen Titel stehen Hippokrates und Dioskurides, die als Zeichen der Gelehrsamkeit in ihrer Rechten jeweils ein Buch halten. In der linken Hand tragen beide spezifizierende Attribute: Hippokrates einen Knochenbohrer, Dioskurides ein Pflanzenbüschel. Die beiden fungieren so als Vertreter der Chirurgie/Anatomie sowie der Botanik und Pharmakopöe. Die Besprechung der Fachgebiete nimmt in Fabrys Widmung und Vorwort an den Leser der *Opera observationum et curationum*

medico-chirurgicarum quae extant omnia eine prominente Rolle ein. In der unteren Etage des ädikulaförmigen Arrangements wird links das „Subjectum medicinae“, das heißt der Kranke in seinem Bett bei der Arztvisite, dargestellt. In der Mitte sind die „Instrumenta medicinae“ arrangiert. Im rechten Bild wird der „finis medicinae“ illustriert.

Über der Nische, in der eine Statue des Pedanios Dioskurides – neben Galen der bekannteste antike Vertreter der antiken Arzneimittelkunde – steht, sind die Wörter „Materia Medicinae“ zu lesen.³⁰ Auf dem Gesims darüber, im obersten Bildregister, befindet sich eine Vase (parallel zum sitzenden Skelett links), aus der ein hohes Kräuterbüschel ragt. Davor windet sich eine Schlange, links von ihr, nach rechts blickend, steht ein Hahn. Hinter diesem und oberhalb sind Destilliergefäße zu sehen, rechts neben der Schlange reihen sich perspektivisch nach hinten geordnet Apothekergefäße (Abb. 5). Neben der Anatomie ist für Fabry die Pharmakopöe der zweite Stützpfeiler der Medizin in ihrer Gesamtheit und der Chirurgie im Besonderen. Daher sind Studium und Kenntnis dieses Fachbereichs für angehende „rationale“ Mediziner und Chirurgen ebenfalls unerlässlich.³¹ Der Umgang mit *Simplicia*, mit Giften sowie Gegengiften und die Herstellung von inneren sowie äußeren Medikamenten erfordere höchste Sorgfalt und auch ein gewisses Maß an Erfahrung, zumal die Anordnung falscher Heilmittel oder eine unsachgemäße Zubereitung zum Tode der Patienten führen kann. An seine Mahnungen schließt Fabry erneut Ausführungen zur Symbolik der Schwierigkeit des Medizinstudiums sowie der für Mediziner unerlässlichen Klugheit und Wachsamkeit an: „Dieses [sc. Folgen falscher Behandlung wegen Unerfahrenheit] erwog das vorsehende und kluge Altertum und hat dem Äskulap nicht zu Unrecht einen knorrigen Stab und eine Schlange zugeschrieben und bei Opfern einen Hahn dargebracht; damit wollte es symbolisch zeigen, dass das Studium der Medizin mühsam, ja auch die Praxis schwierig und mit vielen Knoten verwickelt ist und deshalb Klugheit und Wachsamkeit notwendig sind.“³²

Die Motive der Schlange, des Hahns und des knorrigen Stabs als Symbole für die Klugheit und Wachsamkeit (*prudentia* und *vigilantia*) des Arztes und die Schwere des Medizinstudiums begleiten Fabrys Schriften seit dem Jahr 1598.³³ Während sie anfangs allgemein auf die Medizin bezogen waren und

²⁶ Die enge Verbindung von Furcks Komposition mit Fabrys Paratexten wurde bisher nicht beachtet. Die im Kupfertitel dargestellten Motive hielt z. B. W. Eckart für allgemeine Allegorien: Eckart 1979, 304–306.

²⁷ Die überaus reiche Komposition des Kupfertitels lässt sich hier nur streifen.

²⁸ Der Wundarzt ist mit langem Bart, Stehkragen und einem runden Halsamulett dargestellt. Um das kreisförmige Porträt herum ist die Inschrift „Guilhelmus Fabricius Hildanus, cheirurgic(a) medic(a) arte nobiliss(ima) A(nn)o 1633. Aetatis 73“ zu lesen. Zum Porträt s. Wennig 1957, 72–73.

²⁹ Das über allem stehende Jehova-Zeichen als Hinweis auf den göttlichen Ursprung findet sich in zahlreichen zeitgenössischen Kupfertiteln medizinischer Werke; vgl. Eckart 1979.

³⁰ Fabrys Formulierung „Materia Medicinae“ lehnt sich sicher an den Titel von Pedanios Dioskurides' Hauptwerk *De materia medica* an.

³¹ Fabry 1646, o. S. [Bogensignatur:):(4'] (*praef.*): „Inprimis verò qui in rationalem Medicum vel Chirurum evadere cupit, is ut notitiam Anatomiae habeat, necesse est. [...] Cognitio praeterea simplicium, earumque facultatum et operationum, in Medico magnopere desideratur: Ex eis enim Medicamenta varia cum interna, tum externa, sine quibus Medicus apud aegros inutilis est, parantur.“ – Der *medicus rationalis* und der *chirurgus rationalis* stellen für Fabry das Gegenteil des Empirikers dar und verkörpern somit das Ideal des gebildeten, sich in seiner Handlung nach den Ursachen (Ätiologie) der Krankheiten orientierenden heilkundig Tätigen.

³² Fabry 1646, o. S. [Bogensignatur:):(2'] (*praef.*): „Haec perpends provida & sagax antiquitas, non immeritò Esculapio nodosum baculum & serpentem appinxit, in sacrificijsque Gallum obtulit; quibus Medicinae studium laboriosum, praxin quinetiam difficilem, multisque nodis intricatam & proinde prudentiâ atque vigilantia opus esse hieroglyphicè indigitare voluit.“

³³ Z. B. Fabry 1603; Fabry 1611 (bei dieser und den folgenden Schriften befindet sich das Emblem ohne *subscriptio* jeweils anstelle des Druckersignets auf der Titelseite); Fabry 1614; Fabry 1616; Fabry 1617; Fabry 1619.

die zentralen Tugenden medizinisch Tätiger darstellten, sind sie im Vorwort der *Opera observationum et curationum medico-chirurgicarum quae extant omnia* differenzierter eingesetzt. Zum einen betont Fabry hier die Erwartungen des Patienten an den Arzt: „Der Kranke will, wenn er einen Arzt ruft, dass er gelehrt, erfahren, wachsam, klug und nicht zuletzt jung und freilich aufrichtig ist.“³⁴ Zum anderen exemplifiziert er, in welchen Handlungsbereichen ein Arzt oder Chirurg besonders aufmerksam, vorsichtig und alert zu sein hat (*circumspectus, vigilans, prudens*). Vor allem im Umgang mit Kräutern und Medikamenten, die „gefährlich“ sein könnten, das heißt in den Teilbereichen der Botanik und der Pharmakopöe, müssen Umsicht, Vigilanz und Erfahrung miteinander kombiniert sein.³⁵ Furcks bildliche Umsetzung dieser spezifischen Verknüpfung mit Motiven der Botanik – Kräuter, Pflanzen, Blumen –, mit Pharmakopöe-Apothekerutensilien wie Alembik und Apothekergefäßen und mit einer Statue des Pedanios Dioskurides trägt Fabrys Text gekonnt Rechnung. Die Schlange, die sich auf derselben Ebene des Skeletts befindet, ist hoch ambivalent: Einerseits weist sie als Attribut des Asklepios auf den Heilgott hin, andererseits ist sie ein giftiges, ja möglicherweise tödliches Tier, dessen Körper gleichzeitig als Heilmittel gelten kann. Dies weist in der Tradition des hippokratischen Eides auf den ärztlichen Umgang mit Gift und das Leben gefährdenden Substanzen hin. Mit konkreten Beispielen illustriert Fabry, wie bestimmte Pflanzen tödlich sein können, wenn die Zubereitung, die Dosis oder die Indikation verfehlt werden.³⁶ Die Vigilanzmotive befinden sich im oberen Bereich des Kupfertitels und umgeben – nicht zufällig – Fabrys Porträt. Als Verfechter einer gelehrten, auf anatomischen Kenntnissen basierenden Chirurgie genoss Fabry einen internationalen Ruf in der Medizin als Autor von *Observationes et Curationes*. Die im Gesamtwerk gesammelten und im Titel genannten *Observationes et Curationes* sind das Ergebnis seines wissenschaftlichen Lebensprojektes. Das gezielte und systematische Beobachten gefolgt von unermüdlicher Dokumentation, Abgleich und kollegialem Austausch bildet die epistemische Seite der ärztlichen Vigilanz. Indem Fabry die Attribute *circumspectus, vigilans, prudens* nicht nur propagiert, sondern verkörpert, steht er als Garant für die wissenschaftliche Qualität der von ihm beobachteten Fallberichte.³⁷

Ausblick

Die Wachsamkeit als eine tugendhafte Eigenschaft und eingeübte Haltung ist für Wilhelm Fabry gemeinsam mit der Klugheit Grundvoraussetzung für eine erfolgreiche Behandlung der Patienten. Der fromme Chirurg sollte ein Leben lang daran arbeiten. Die Umsetzung dieses ethischen und epistemi-

schen Programms begleitet Fabrys schriftstellerische Tätigkeit von Beginn an. Die Darstellung im Bild erfolgt zunächst (ab 1598) lediglich in Emblemform; später werden die einzelnen Motive in die Titelpuffer von Matthäus Merian d. Ä. (1627) und Sebastian Furck (1646) aufgenommen, neu arrangiert und kontextualisiert. Das Emblem beziehungsweise die Motive Schlange, knorriger Ast, Hahn und Asklepios scheinen für einen anonymen Kupferstecher Attribute des Arztes Wilhelm Fabry gewesen zu sein, da er sie in einem vermutlich postum entstandenen Bild darstellte (um 1641), das motivisch an Merians Stich aus dem Jahr 1627 angelehnt ist.³⁸ Zwar ist die Kombination des Hahnes mit Asklepios in Beschreibungen und bildlichen Darstellungen des antiken Heilgottes in mythographischen Werken des 16. Jahrhunderts geläufig, doch in Fabrys Werk werden diese Inhalte und Motive multimedial und rhetorisch durchdacht eingesetzt. Programmatisch bündelt er die Gesundheit, als von Gott stammendes höchstes Gut des Menschen, mit den zwei grundlegenden Eigenschaften ihrer irdischen Gesundheitshüter. Klugheit und Wachsamkeit sind für Schutz, Bewahrung und Wiederherstellung des fragilen Gesundheitsschatzes in der medizinisch-chirurgischen Tätigkeit unabdingbar. Umso stärker betont Fabry diese Überzeugung bei der Inszenierung seiner Person: In den Porträts verkörpert Fabry den vigilanten, achtsamen und klugen Chirurgen und richtet seinen konzentrierten Blick auf den Bildbetrachter, dem er sein Projekt der *Observationes et Curationes chirurgicae* hinterlässt.

³⁸ Der Kupferstich ist einer zweibändigen Sammelausgabe der ersten fünf Centurien der *Observationes et Curationes* aus dem Jahr 1641 sowie einer niederländischen Übersetzung aller sechs Centurien durch Nicolaus van Assendelft (1656) beigegeben; s. dazu Wennig 1957, 66–67. 75. 87–89.

³⁴ Fabry 1646, o. S. [Bogensignatur: :):(2°] (*praef*): „Aeger cum Medicum vocat, vult ut sit doctus, expertus, vigilans, prudens nec usque adeo juvenis, et recte quidem.“

³⁵ Ebd.: „Prudentia itaque et vigilantia in Pharmacopoeo, imò et experientia, sed imprimis pietas requiritur.“

³⁶ Ebd.

³⁷ Gadebusch Bondio 2018.

Bibliographie

Quellen

- Alciato 1605
Alciato, Andrea: *Emblematum Libellus, nuper in lucem editus*. Venedig 1546.
- Camerarius 1605
Camerarius, Joachim: *Symbolorum Et Emblematum Centuriae Tres. I. Ex herbis & stirpibus. II. Ex animalibus quadrupedibus. III. Ex volatilibus & insectis*. Heidelberg 1605.
- Cartari 1556
Cartari, Vincenzo: *Le imagini con la spositione de i dei de gliantichi*. Venedig 1556.
- Conti 1584
Conti, Natale: *Mythologiae, sive explicationis fabularum, libri decem*. Frankfurt 1584.
- Fabry 1593
Fabry, Wilhelm: *De Gangraena et Sphacelo*. Das ist von dem Heissen und Kalten brandt/oder (wie es etliche nennen) S. Antoni und Martialis fewer/derselben unterscheidt/ursach/zeichen/ und heilung/kurze anzeigung/auss Hippocrate, Galeno und anderen vornehmen autoribus zusammen gelesen/und in kurze capita abgetheilet [...]. Köln 1593.
- Fabry 1598
Fabry, Wilhelm: *Chirurgi selectae Observationes Chirurgicae quinque & viginti. Item, De Gangraena et Sphacelo Tractatus Methodicus*. Genf 1598.
- Fabry 1603
Fabry, Wilhelm: *Von dem Heissen und Kalten Brandt, welcher Gangraena et Sphacelus, oder S. Antonij und Martialis Fewr genannt wirdt, Grundtlicher Bericht*. Basel 1603.
- Fabry 1611
Fabry, Wilhelm: *Observationum & Curationum Cheirurgicarum Centuria Secunda*. Genf 1611.
- Fabry 1614
Fabry, Wilhelm: *Observationum & Curationum Cheirurgicarum Centuria Tertia*. Oppenheim 1614.
- Fabry 1616
Fabry, Wilhelm: *De Dysenteria, hoc est, cruento alvi fluore*. Oppenheim 1616.
- Fabry 1617
Fabry, Wilhelm: *De Gangraena et Sphacelo, Tractatus Methodicus*. Oppenheim 1617.
- Fabry 1619
Fabry, Wilhelm: *Observationum et Curationum Chirurgicarum Centuria Quarta*. Oppenheim 1619.
- Fabry 1621
Fabry, Wilhelm: *Spiegel Deß Menschlichen Lebens, In welchem der betrübte Stand, ellend, und gefahr die der Mensch von seiner empfängniß an in Mutter Leib, bis zum Sterbstündlein außstehen muß, klärlich zusehen*. Bern 1621.
- Fabry [1621] 2010
Museums- und Heimatverein Hilden e.V. (Hrsg.): *Wilhelm Fabry. Spiegel des menschlichen Lebens*. Bearbeitet von Ernst Huckenbeck. Neuss 2010.
- Fabry 1627
Fabry, Wilhelm: *Observationum & Curationum Chirurgicarum Centuria V*. Frankfurt 1627.
- Fabry 1646
Fabry, Wilhelm: *Opera Observationum et Curationum Medico-Chirurgicarum Quae Extant omnia*. Frankfurt 1646.
- Giraldi 1548
Giraldi, Giglio Gregorio: *De deis gentium varia & multiplex Historia, in qua simul de eorum imaginib. & cogniminib. agitur, vbi plurima etiam hactenus multis ignota explicantur, & pleraque clarius tractantur*. Basel 1548.
- Junius 1581
Junius, Hadrianus: *Emblemata, ad D. Arnoldum Cobelium. Eiusdem Aenigmatum libellus, ad D. Arnoldum Rosenberium*. Antwerpen 1565.
- Reusner 1581
Reusner, Nicolas: *Emblemata*. Frankfurt 1581.
- Plat. Phaid.
Platon: *Phaidon*. In: *Platonis Opera*. Vol. I. Rec. et inst. Duke, E.A./Hicken, W.F./Nicoll, W.S.M./Robinson, D.B./Strachan, J.C.G. Oxford 1995.
- Ripa 1603
Ripa, Cesare: *Iconologia overo Descrittione di diverse Imagini cauate dall' antichità, & di propria inuentione*. Rom 1603.
- Sambucus 1564
Sambucus, Johannes: *Emblemata, cum aliquot nummis antiqui operis*. Antwerpen 1564.
- Valeriano [1556] 2005
Valeriano, Giovanni Pierio: *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii*. Mit einem Nachwort von Dietmar Peil (Hildesheim/Zürich/New York 2005; Nachdr. der Ausgabe Basel 1556).
- Von Bruck 1618
Von Bruck, Jacobus, gen. Angermundt: *Emblemata politica*. Argentine/Köln 1618.

Sekundärliteratur

- Aleshire 1989
Aleshire, Sara B.: *The Athenian Asklepion. The People, Their Dedications, and the Inventories*. Amsterdam 1989.
- Athanassiadi 1993
Athanassiadi, Polymnia: *Dreams, Theurgy and Freelance Divination. The Testimony of Iamblichus*. In: *The Journal of Roman Studies* 83 (1993), S. 115–130.
- Baron 1975
Baron, James R.: *On Separating the Socratic from the Platonic in Phaedo* 118. In: *Classical Philology* 70 (1975), S. 268–269.
- Baumann 2019
Baumann, Notker: *Art. Schlange*. In: *Hornung, Christian u. a. (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Band 29. Stuttgart 2019, Sp. 885–912.
- Bazant 2009
Bazant, Jan: *Art. Hypnos*. In: *LIMC. Supplementum*. Düsseldorf 2009, S. 643–645.
- Becker 1957
Becker, Georg: *Wilhelm Fabricius von Hilden. Ein Lebensbild unter Berücksichtigung seiner Beziehungen zum Bergischen Lande*. In: *Strangmeier, Heinrich (Hrsg.): Wilhelm Fabry von Hilden. Leben – Gestalt – Wirken*. Wuppertal-Elberfeld 1957, S. 9–53.
- Benedum 1990
Benedum, Christa: *Asklepios – der homerische Arzt und der Gott von Epidauros*. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 133 (1990), S. 210–227.
- Bentz 1998
Bentz, Martin: *Panathenäische Preisamphoren. Eine athenische Vasengattung und ihre Funktion vom 6.–4. Jahrhundert v. Chr.* Basel 1998.
- Bloch 2002
Bloch, Enid: *Hemlock Poisoning and the Death of Socrates: Did Plato Tell the Truth?* In: *Brickhouse, T./Smith, N. (Hrsg.): The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*. Oxford 2002, S. 255–278.
- Blößner 1998
Blößner, Norbert: *Kontextbezogenheit und argumentative Funktion. Methodische Anmerkungen zur Platondeutung*, In: *Hermes* 126 (1998), S. 189–201.
- Bock 1961
Bock, Henning: *Art. Furck, Sebastian*. In: *Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Neue Deutsche Biographie* 5 (1961), S. 734.
- Bossi 2018
Bossi, Beatriz: *Back to the Cock: On Gratitude and Care*. In: *Cornelli, Gabriele/Robinson, Thomas M./Bravo, Francisco (Hrsg.): Plato's Phaedo. Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden 2018, S. 74–83.
- Cairns 2002
Cairns, Douglas: *The Meaning of the Veil in Ancient Greek Culture*. In: *Llewellyn-Jones, L. (Hrsg.): Women's Dress in the Ancient Greek World*. London/Swansea 2002, S. 73–93.
- Cairns 2009
Cairns, Douglas: *Weeping and Veiling: Grief, Display, and Concealment in Ancient Greek Culture*. In: *Fögen, T. (Hrsg.): Tears in the Greco-Roman World*. Berlin 2009, S. 37–57.
- Casertano 2018
Casertano, Giovanni: *Phaedo. Dramatic Structure and Philosophical Content*. In: *Cornelli, Gabriele/Robinson, Thomas M./Bravo, Francisco (Hrsg.): Plato's Phaedo. Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden 2018, S. 17–27.
- Clark 1952
Clark, Pamela M.: *A Cock to Asclepius*. In: *Classical Review N.S.* 2 (1952), S. 146.
- Crooks 1998
Crooks, James: *Socrates' Last Words. Another Look at an Ancient Riddle*. In: *The Classical Quarterly* 48 (1998), S. 117–125.
- De Sanctis 2016
De Sanctis, Dino: *The Meeting Scenes in the incipit of Plato's Dialogue*. In: *Cornelli, Gabriele (Hrsg.): Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*. Göttingen 2016, S. 119–135.
- Destrée/Trivigno 2019
Destrée, Pierre/Trivigno, Franco (Hrsg.): *Laughter and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford University Press 2019.
- Detweiler 2016
Detweiler, Eric: *Disfiguring Socratic Irony*. In: *Philosophy & Rhetoric* 49 (2016), S. 149–172.
- Dumézil 1999
Dumézil, Georges: *We owe a Cock to Asclepius. A Divertissement on the Last Words of Socrates*. In: *Wing, B. (Hrsg.): The Riddle of Nostradamus. A Critical Dialogue*. Baltimore 1999, S. 95–124.
- Dumont 1988
Dumont, Jacques: *Les combats de coq furent-ils un sport ?* In: *Pallas* 34 (1988), S. 33–44.
- Ebert 2004
Ebert, Theodor: *Platon, Phaidon. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen 2004.

- Eckart 1979
Eckart, Wolfgang U.: Zur Titelgestaltung medizinischer Fachbucheditionen des 17. Jahrhunderts. In: *Medizinhistorisches Journal* 14 (1979), S. 292–311.
- Edelstein/Edelstein 1998
Edelstein, Emma J./Edelstein, Ludwig: *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore 1998 [1945, 2 Bde].
- Edmunds 2004
Edmunds, Lowell: The Practical Irony of the Historical Socrates. In: *Phoenix* 58 (2004), S. 193–207.
- Enenkel 2011
Enenkel, Karl: Emblematic Authorization – Lusus Emblematum: The Function of Junius' Emblem Commentary and Early Commentaries on Alciato's *Emblematum libellus*. In: Van Miert, Dirk (Hrsg.): *The Kaleidoscopic Scholarship of Hadrianus Junius (1511–1575). Northern Humanism at the Dawn of the Dutch Golden Age*. Leiden/Boston 2011, S. 260–289.
- Erler 2016
Erler, Michael: Detailed Completeness and Pleasure of the Narrative. Some Remarks on the Narrative Tradition and Plato. In: Cornelli, Gabriele (Hrsg.): *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*. Göttingen 2016, S. 103–118.
- Fischer 1998
Fischer, Jutta: Der Zwerg, der Phallos und der Buckel. Groteskfiguren aus dem ptolemäischen Ägypten. In: *Chronique d'Égypte* 73, 1998, S. 327–361.
- Frede 1999
Frede, Dorothea: *Platons „Phaidon“. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt 1999.
- Gadebusch Bondio 2018
Gadebusch Bondio, Mariacarla: Der Arzt, der Staat und die fragile Natur der Bürger. Oder: der „souveräne Mediziner“ als vormodernes Ideal. In: Höfele, Andreas/Kellner, Beate (Hrsg.): *Natur in politischen Ordnungsentwürfen*. München 2018, S. 185–215.
- Gandert 1953
Gandert, Otto Friedrich: Zur Abstammung und Kulturgeschichte des Haushuhns. In: Rothmaler, Werner/Padberg, Wolfgang (Hrsg.): *Beiträge zur Frühgeschichte der Landwirtschaft* 1. Berlin 1953, S. 69–81.
- Gellrich 1994
Gellrich, Michelle: Socratic Enchantment, Irony, and Persuasion in Plato's Dialogues. In: *The Classical World* 87 (1994), S. 275–307.
- Gerlach 2012
Gerlach, Peter: Art. Hahn. In: Kirschbaum, Engelbert (Hrsg.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Teilband 2. Freiburg im Breisgau 2012, Sp. 206–210.
- Gill 1973
Gill, Christopher: The Death of Socrates. In: *The Classical Quarterly* 23 (1973), S. 25–28.
- Grabow 2015
Grabow, Eva: *Der Hahn – Haustier oder Dämon? Studien zu griechischen Vasenbildern* (Boreas. Beiheft; 11). Münster 2015.
- Grabow 2016
Grabow, Eva: »Kriton, wir schulden dem Asklepios einen Hahn«. Überlegungen zu fünf Terrakottahähnen im Archäologischen Museum der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. In: „Man kann es sich nicht prächtig genug vorstellen“: *Festschrift für Dieter Salzmann zum 65. Geburtstag*. Münster 2016, S. 871–876.
- Graf 1992
Graf, Fritz: Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia. In: Reverdin, O./Grange, B. (Hrsg.): *Le sanctuaire grec*. Genf 1992, S. 159–199.
- Graf 1997
Graf, Fritz: Art. Asklepios. In: *DNP* Bd. I, Sp. 94–99.
- Griesbach 2016
Griesbach, Jochen: Ein vielseitiger Wächter. Der Hahn in der Antike. In: *Jahrbuch der Ornithologischen Arbeitsgemeinschaft in Unterfranken Region 2* (2016), S. 199–204.
- Griffith 2017
Griffith, R. Drew: Socrates' Dying Words (Plato *Phaedo* 118a) as an Aesopic Fable. In: *Phoenix* 71 (2017), S. 89–101.
- Habicht/Wörrle 1969
Habicht, Christian/Wörrle, Michael: *Altortümer von Pergamon VIII/3: Die Inschriften des Asklepieions*. Berlin 1969.
- Halliwell 2009
Halliwell, Stephen: The Theory and Practice of Plato. In: Grethlein, J./Rengakos, A. (Hrsg.): *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. Berlin 2009, S. 15–41.
- Hausmann 1948
Hausmann, Ulrich: *Kunst und Heilum. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*. Potsdam 1948.
- Heesakkers 2003
Heesakkers, Chris L.: Hadriani Iunii Medici Emblemata (1565). In: Enenkel, Karl A. E./Visser, Arnoud S. Q. (Hrsg.): *Mundus Emblematicus. Studies in Neo-Latin Emblem Books*. Turnhout 2003, S. 33–69.
- Henkel/Schöne 2013
Henkel, Arthur/Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Stuttgart 2013.
- Herzog 1931
Herzog, Rudolf: *Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion* (Phil. Suppl. 22/3). Leipzig 1931.
- Hintzsche 1972 [1975]
Hintzsche, Erich: Die Fabry-Forschung in Bern. Gastvorlesung im Düsseldorfer Institut für Geschichte der Medizin. 21.1.1972. In: Schadewaldt, Hans (Hrsg.): *Jahrbuch 1971/1972 der Universität Düsseldorf*. S. 257–272. [Auch in: W. Wennig (Hrsg.): *Fabrystudien IV*. Hilden 1975 (Niederbergische Beiträge, Bd. 34). S. 20–36.]
- Hintzsche 1973
Hintzsche, Erich: *Guilelmus Fabricius Hildanus 1560–1634*. Hilden 1973.
- Hoffmann 1974
Hoffmann, Herbert: Hahnenkampf in Athen. Zur Ikonologie einer attischen Bildformel. In: *Revue archéologique* (1974), S. 195–220.
- Holtzmann 1984
Holtzmann, Bernhard: Art. Asklepios. In: *LIMC* Bd. II, 1, S. 863–897.
- Hünemörder 1998
Hünemörder, Christian: Art. Huhn. In: *DNP* Bd. V, Sp. 749–751.
- Kerényi 1959
Kerényi, Karl: *Asklepios. Archetypal Image of the Physician's Existence*. Transl. from the German by Ralph Manheim. New York 1959 [Basel 1947].
- Kloss 2001
Kloss, Gerrit: Sokrates, ein Hahn für Asklepios und die Pflege der Seelen. Ein neuer Blick auf den Schluss von Platons *Phaidon*. In: *Gymnasium* 108 (2001), S. 223–239.
- Koch-Harnack 1983
Koch-Harnack, Gundel: *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung im päderastischen Erziehungssystem Athens*. Berlin 1983.
- Krug 1993
Krug, Antje: *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*. München 1993.
- Kutsch 1913
Kutsch, Ferdinand: *Attische Heilgötter und Heilheroen*. Gießen 1913.
- Lochin 1990
Lochin, Catherine: Art. Hypnos. In: *LIMC* Bd. V. Zürich/München 1990, S. 591–609.
- MacPherran 2003
MacPherran, Mark L.: Socrates, Crito, and Their Debt to Asclepius. In: *Ancient Philosophy* 23 (2003), S. 71–92.
- Marksches 2005
Marksches, Christoph: Gesund werden im Schlaf. einige Rezepte aus der Antike. In: *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen* 12 (2005), S. 187–216. Ebenfalls veröffentlicht in: *Theologische Literaturzeitung* 12 (2006), S. 1233–1244. Sowie in: *Salute e guarigione nella tarda antichità. Atti della giornata tematica die Seminari di Archeologia Cristiana*, SSAC 19 (2008), S. 165–198.
- Mints 1991
Mints, Efthymia: Hypnos et Thanatos sur les vases attiques (520–470 av. J.C.). In: *Histoire de l'art* 15 (1991), S. 9–20.
- Mints 1997
Mints, Efthymia: Hypnos et Thanatos sur les lécythes attiques à fond blanc. Deuxième moitié du Ve siècle av. J.C. In: *Revue des études anciennes* 99 (1997), S. 47–61.
- Mischkowski 1917
Mischkowski, Herbert: *Die heiligen Tische im Opferkult der Griechen und Römer*. Königsberg 1917.
- Most 1993
Most, Glenn W.: A Cock for Asclepius. In: *The Classical Quarterly* 43 (1993), S. 96–111.
- Müller 1898
Müller, Bernhard: *Sebastian Furck. Kupferstecher und Contrafäiter von Frankfurt am Main*. Frankfurt a. M. 1898.
- Nagy 2015
Nagy, Gregory: Socrates' Last Words in the Place Where He Died. In: *Center for Hellenic Studies* (2015). URL: <https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/the-last-words-of-socrates-at-the-place-where-he-died/> [letzter Zugriff am 18.03.2021].
- Nathan 2020
Nathan, Aidan Rene: *Plato's Use of Irony*. Sydney 2020.
- Nauerth 1986
Nauerth, Claudia: Art. Hahn. In: Klauser, Theodor / Dassmann, Ernst (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*. 1986, Sp. 360–372.
- Orth 1913
Orth, Ferdinand: Art. Huhn. In: *RE* Bd. VIII, 2, Sp. 2519–2536.
- Reinsberg 1989
Reinsberg, Carola: *Ehe, Hetären und Knabenliebe im antiken Griechenland*. München 1989.
- Ricciardone 2019
Ricciardone, Chiara T.: What is the Meaning of Socrates' Last Words. In: *Ancient Philosophy* 39 (2019), S. 267–293.
- Riede 2009
Riede, Peter: Art. Hahn (AT). In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* 2009.

- Riethmüller 2005
Riethmüller, Jürgen W.: *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*. Heidelberg 2005, 2 Bde.
- Ritter v. Rittershain 1878
Ritter v. Rittershain, Gottfried: *Der medicinische Wunderglaube und die Incubation im Altertum*. Berlin 1878.
- Rouse 1902
Rouse, William Henry Denham: *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*. Cambridge 1902.
- Rowe 2008
Rowe, Christopher: *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge 2008.
- Schadewaldt 1972
Schadewaldt, Hans: Der gegenwärtige Stand der Fabry-Forschung. Bemerkungen zu den Fabrystudien. Düsseldorf Jahrbuch. In: *Beiträge zur Geschichte des Niederrheins* 54 (1972), S. 141–144.
- Schneider-Hiltbrunner 1976
Schneider-Hiltbrunner, Verena: *Wilhelm Fabry von Hilden 1560–1634. Verzeichnis der Werke und des Briefwechsels*. Bern/ Stuttgart/Wien 1976.
- Schouten 1967
Schouten, Jan: *The Rod and the Serpent of Asklepios. Symbol of Medicine*. Amsterdam 1967.
- Schweizer 1961
Schweizer, Werner: *Zur Frühgeschichte des Haushuhns in Mitteleuropa*. München 1961.
- Scott 1957
Scott, George Ryley: *The History of Cockfighting*. London 1957.
- Sokolowski 1969
Sokolowski, Franciszek: *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.
- Solin 2013
Solin, Heikki: Inschriftliche Wunderheilungsberichte aus Epidauros. In: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17,1 (2013), S. 7–50.
- Stafford 2008
Stafford, Emma: Cocks to Asclepios. Sacrificial Practice and Healing Cult. In: Brulé, P. u. a. (Hrsg.): *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures, et stratégies*. Rennes 2008, S. 205–221.
- Stengel 1910
Stengel, Paul: *Opferbräuche der Griechen*. Leipzig/Berlin 1910.
- Stolberg 2015
Stolberg, Michael: Zwischen Identitätsbildung und Selbstinszenierung. Ärztliches Self-Fashioning in der Frühen Neuzeit. In: Freist, Dagmar (Hrsg.): *Diskurse – Körper – Artefakte. Historische Praxeologie in der Frühneuzeitforschung*. Bielefeld 2015, S. 33–55.
- Trivigno 2019
Trivigno, Franco: Plato on Laughter and Moral Harm. In: Destrée, Pierre/Trivigno, Franco (Hrsg.): *Laughter and Comedy in Ancient Philosophy*, Oxford 2019, S. 13–34.
- Van Miert 1987
Van Miert, Dirk: *Hadrianus Junius (1511–1575). Een humanist uit Hoorn*. Hoorn 2011.
- Vlastos, Gregory: Socratic Irony. In: *The Classical Quarterly* 37 (1987), S. 79–96.
- Walter 1953
Walter, Otto: Das Priestertum des Sophokles. In: *Festschrift für A. Keramopoulos*. Athen 1953, S. 469–479.
- Wennig 1957
Wennig, Wolfgang: Wilhelm Fabricius Hildanus in seinen bildlichen Darstellungen. Eine ikonographische Studie, In: Strangmeier, Heinrich (Hrsg.): *Wilhelm Fabry von Hilden. Leben – Gestalt – Wirken*. Wuppertal-Elberfeld 1957, S. 56–116.
- Willburger 2013
Willburger, Nina: Mit Federvieh und Flasche. Bemerkungen zu den Kleinbronzen von Buckligen mit Hahn und Lagynos. In: *Études et Travaux* 26 (2013), S. 737–746.
- Wüthrich 2007
Wüthrich, Lucas Heinrich: *Matthaeus Merian d. Ä. Eine Biographie*. Hamburg 2007.



LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

**Vigilanz
Kulturen**
SFB 1369

Alle Ausgaben unserer
Mitteilungen und
Working Paper-Reihe
finden sie online unter:
[www.sfb1369.uni-muenchen.de/
forschung/publikationen](http://www.sfb1369.uni-muenchen.de/forschung/publikationen)

Schauen Sie
auch auf unserem
Blog vorbei:
[www.vigilanz.
hypotheses.org](http://www.vigilanz.hypotheses.org)



